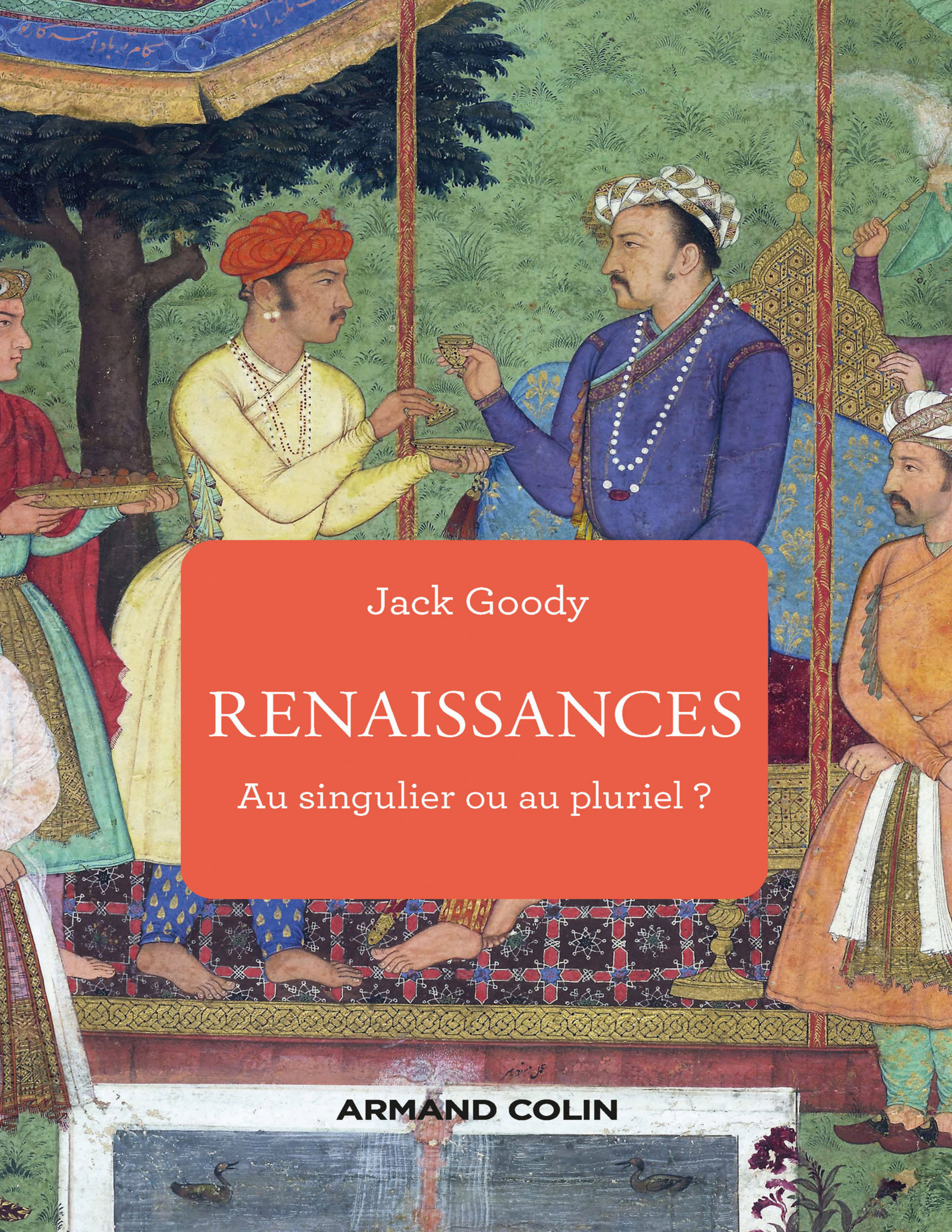
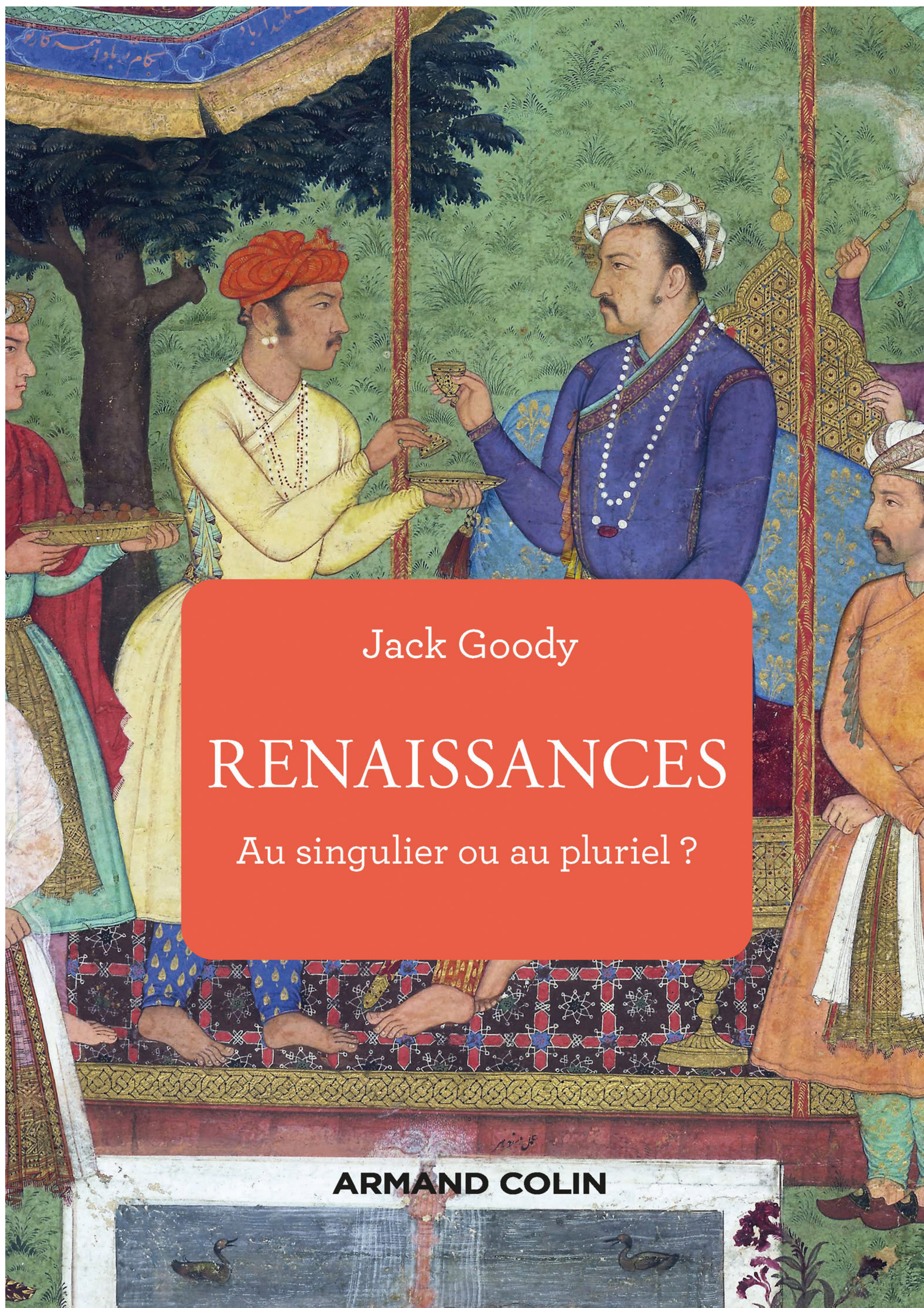


Jack Goody
RENAISSANCES
Au singulier ou au pluriel ?
ARMAND COLIN


Jack Goody
RENAISSANCES
Au singulier ou au pluriel ?
ARMAND COLIN

Jack Goody

Renaissances

Au singulier ou au pluriel ?

Traduit de l'anglais par
Pierre Verdrager
avec la collaboration de
Jean-Michel Vinciguerra

ARMAND COLIN

Collection *Mnémosya*

Illustration de couverture : Manohar Das,
L'Empereur Jahangir recevant ses deux fils.
Miniature indienne, XVIIe siècle. Londres, British Museum.

Composition : Nord Compo

Armand Colin est une marque de
Dunod Éditeur, 11 rue Paul Bert, 92240 Malakoff

www.armand-colin.com

ISBN : 978-2-200-63023-2

Table de matières

Préface

Voici maintenant plus d'un demi-siècle que les sciences sociales sont marquées par les travaux de Jack Goody (1919-2015). Peter Burke lui-même, le grand historien de la Renaissance européenne, considère son collègue de Cambridge comme une source importante d'inspiration[1]. Par-delà la variété des objets traités – famille, écriture, cuisine, fleurs, etc. –, l'anthropologue a toujours gardé une ligne directrice, celle qui vise à comprendre l'impact des technologies tant matérielles qu'immatérielles sur l'activité et la pensée humaines. Depuis les années 2000, il a été un contributeur majeur de ce que l'on a appelé l'« histoire globale »[2]. Dans ses derniers livres, de *L'Orient en Occident*[3] jusqu'à son ultime *Metals, Culture and Capitalism*[4], en passant par *Capitalisme et Modernité*[5] et *Le Vol de l'histoire*[6], Goody n'a eu de cesse de remettre en cause le point de vue eurocentrique du monde, lequel a constitué, jusqu'aujourd'hui même, le socle cognitif et observationnel tant du sens commun que du discours savant.

La notion d'eurocentrisme, qui est une spécification de l'ethnocentrisme, n'est pas claire, voire désigne des choses strictement opposées. Pour les uns, est considérée comme eurocentrique l'idée d'une *extension* indue d'éléments européens ou, plus largement, occidentaux à l'ensemble du monde ; pour les autres, à l'inverse, est eurocentrique l'idée d'une *monopolisation* d'entités telles que l'humanisme, l'individualisme, le capitalisme ou encore la famille, l'enfance et l'amour. Or, pour Goody, « il est […] faux de prétendre, comme tant l'ont fait, que l'Europe aurait "inventé" l'enfance, ainsi que l'affection (voire l'"amour") entre mari et femme, entre parents et enfants. Partout, toujours, les parents ont pleuré la perte d'un enfant, les époux la disparition du conjoint. Les comportements

de deuil sont universels, tout comme l'affection, et seule l'histoire des mentalités la plus grossière, associée à un ethnocentrisme exacerbé et ignorant, a pu prétendre le contraire[7]. » Postuler, en conséquence, une invention européenne ou occidentale de telles entités revient à constituer des « vols », à savoir des appropriations indues par l'Europe ou l'Occident d'éléments civilisationnels clés[8]. Ces deux manières d'envisager l'eurocentrisme sont radicalement différentes. On a souvent eu tendance à réduire l'ethnocentrisme à la seule « projection » et à poindre, comme le fait Burke lisant Goody, les difficultés à faire correspondre certains concepts comme « université », « roman » ou « portrait » forgés dans un contexte européen à des univers islamique, indien ou chinois[9]. Mais soulever une difficulté ne revient pas, toujours selon Burke, à abandonner tout projet comparatif tant il est vrai que « si la comparaison est risquée, le manque de comparaison est encore plus dangereux[10] ». Les théories de Lucien Lévy-Bruhl sur la « mentalité prélogique[11] » étaient hantées par l'idée d'une projection de « nos » catégories sur celles des « primitifs » et ont abouti à un fort différentialisme qui était la traduction épistémologique de préjugés culturels. Elles ont connu un grand succès jusqu'à nos jours et sous des formes diverses, y compris déniées[12]. Dans le même temps, Lévy-Bruhl avait suscité un fort rejet chez certains anthropologues anglo-saxons, comme chez Paul Radin pour lequel les « primitifs » n'étaient en rien « prélogiques », comme le pensait le premier, qui finit d'ailleurs par s'en mordre les doigts[13], mais étaient tout aussi « logiques » que « nous », et disposaient d'individus assimilables à « nos » philosophes[14]. De même, c'est un exemple que Goody cite fréquemment, Evans-Pretchard avait montré que les Nuer connaissaient la notion d'individu[15]. Pour Goody, ces concepts sont très généraux, voire universels, et ne sont donc pas des « inventions » occidentales.

Pourquoi Goody fait-il sienne une conception de l'eurocentrisme fondée sur le « vol » ? Certains ont considéré que cette posture était essentiellement *causée* par des partis pris moraux ou idéologiques[16]. Pourtant, celle-ci paraît être, bien plutôt, la *conséquence* d'un élargissement tant spatial que temporel de l'échelle d'observation. Ainsi, les propriétés qui étaient considérées, par exemple par Weber[17], comme inhérentes à l'Europe sont, en réalité, celles de tout le continent eurasien. Goody plaide en effet pour la comparabilité des civilisations eurasiennes. Pour lui, ce sont toutes des sociétés issues de l'âge du bronze qui ont eu des développements

comparables. Aussi rejette-t-il les couples d'oppositions qui structurent, depuis des siècles et jusqu'aujourd'hui, les propos d'innombrables commentateurs, depuis les chaires d'université en passant par les plateaux de télé jusqu'aux comptoirs de bar, attribuant à l'Europe ou à l'Occident, par opposition à l'Orient, les meilleurs morceaux du réel : nous sommes individualistes, ils sont collectivistes ; nous sommes démocratiques, ils sont despotiques, nous sommes modernes, ils sont traditionnels, et ainsi de suite. S'opposant à ces approches contrastives, Goody a mis à l'épreuve sa façon de penser à de multiples reprises, et *Renaissances* constitue un terrain capital de cette vaste exploration. Dans cet ouvrage, l'anthropologue cherche à répondre à la question suivante : la Renaissance telle que nous l'avons connue en Europe est-elle un phénomène unique ou non ? Et si elle n'est pas un phénomène unique, pourquoi et dans quelle mesure ?

Avant d'élaborer sa comparaison, Goody commence par préciser ce qu'il entend par « Renaissance », telle qu'elle a pu se manifester dans l'Italie du XIVe siècle (à partir de 1320 environ selon Burke[18]) pour se diffuser par la suite dans le reste de l'Europe. Pour lui, la Renaissance européenne représente à la fois une jonction et une rupture : jonction avec l'époque antique, d'une part, et rupture avec le Moyen Âge chrétien, d'autre part, et si cette rupture a été souvent remise en cause, cela s'est fait de façon peu convaincante. Cette jonction et cette rupture sont les deux facettes d'un même fait : le retour au passé antique est une façon de prendre ses distances avec les interdits et obligations du christianisme. C'est ce double mouvement qui a permis à l'Europe d'aller de l'avant. Goody considère en effet que non seulement le christianisme n'a pas ouvert la voie à la modernité, comme certains penseurs européens le prétendent, mais a contribué à l'effondrement de la culture urbaine antique. Aussi défend-il l'idée qu'il n'existe pas de relation de *continuité* entre l'Antiquité, la féodalité, la Renaissance et la modernité, chaque étape menant à la suivante selon un processus qu'il qualifie de téléologique, mais bien une *rupture* entre l'époque féodale chrétienne et la Renaissance européenne. S'agissant du monde de la connaissance, le christianisme a freiné le savoir en ayant la mainmise sur l'enseignement et en mettant l'accent sur les seuls contenus religieux : nombre de penseurs l'ont payé de leur vie. Ce n'est certes pas la première fois que Goody place au cœur de son analyse le christianisme. Dans *L'Évolution du mariage et de la famille en Europe*, il avait montré à quel point les structures familiales avaient été modelées par des interdits

ecclésiaux qui avaient pour conséquence de capter d'importantes quantités de capital[19]. Pour autant, jamais Goody n'essentialise le christianisme en lui attribuant des propriétés spécifiques liées à ses textes canoniques. Cette religion est en effet toujours considérée comme une religion abrahamique parmi d'autres : judaïsme, christianisme et islam sont ainsi mis sur le même plan anthropologique et ce sont les propriétés génériques, plutôt que différentielles, qui intéressent le chercheur. D'abord, étant monothéistes, ces religions manifestent une tendance hégémonique. Ensuite, elles se caractérisent par une méfiance importante à l'égard des représentations du monde et visent une appropriation des discours légitimes sur celui-ci. La défiance à l'égard des représentations se repère notamment dans le domaine artistique. Ainsi, le christianisme primitif était iconophobe, comme l'est aujourd'hui sa branche protestante (notamment calviniste). Dans le Moyen Âge occidental, on confinait les représentations aux scènes religieuses. L'islam est iconophobe pour une large part, même si de nombreux contournements ont existé, notamment dans les cours ottomane ou moghole qui pouvaient posséder une contre-culture autonome. Cette iconophobie caractérise aussi le judaïsme d'avant l'Émancipation, comme a pu le théoriser Hobsbawm[20]. Mais cette défiance se manifeste également, affirme Goody, dans l'hostilité aux sciences expérimentales qui requièrent qu'on ne se contente pas des réponses apportées par Dieu par la médiation de l'Écriture. Par exemple, la connaissance anatomique, impliquant des dissections, a souvent rencontré l'hostilité des religions abrahamiques. Et, enfin, si les religions abrahamiques encouragent toutes un retour au passé, celui-ci peut prendre la forme d'une orthodoxie : c'est la parole de Dieu qu'il s'agit de retrouver, dans un sens souvent restrictif. Le retour à l'Antiquité opéré au cours de la Renaissance italienne puis européenne visait à rompre avec les tendances hégémoniques d'une religion abrahamique (le christianisme) : c'est ce qui fait sa singularité.

Goody entend montrer également à quel point la Renaissance européenne n'a pas été un processus auto-engendré. Elle a notamment été alimentée par les contributions des mondes islamique, indien, juif et chinois. Or, selon l'anthropologue, l'histoire eurocentrique n'a cessé de faire le lien entre le monde antique et la Renaissance en escamotant le fait que l'Europe ne détenait aucun monopole sur l'héritage gréco-latin. Celui-ci a été largement relayé par le monde islamique, bien avant la Renaissance européenne, et s'est mêlé aux contributions propres de l'Islam, depuis le Moyen-Orient

jusqu'à l'Espagne musulmane, lesquelles sont considérables, tout particulièrement dans le domaine médical et, plus généralement, scientifique.

Ce qui fut unique dans la Renaissance européenne, ce n'était certainement pas son « esprit » ni son « génie », comme tendrait à le défendre l'approche essentialiste, ce fut d'abord l'institutionnalisation des savoirs et des enseignements laïques : c'est affaire de structures et d'organisations sociales, non d'esprit. Le monde musulman ne connut pas une telle institutionnalisation, les madrasas étant avant tout des écoles religieuses. En effet si les avancées scientifiques eurent des périodes extraordinairement florissantes, par exemple en Espagne musulmane, elles ne connurent pas leur sanctuarisation dans des institutions laïques. Pour Goody, cette absence d'institutionnalisation a été déterminante.

Ce qui singularisa également la Renaissance européenne fut l'amplitude de ce avec quoi elle avait à rompre, à savoir mille ans d'hégémonie chrétienne sur tout le champ du savoir. Ici, les médiévistes peuvent froncer les sourcils : envisager le Moyen Âge de cette façon, n'est-ce pas opérer un retour à une conception datée où l'on disqualifiait cette période comme étant « arriérée »[21] ? Pour répondre à cette question, Goody élargit le spectre de son observation à l'ensemble de l'Eurasie : ce faisant, il coupe très largement l'herbe sous le pied des critiques qui n'ont pas l'habitude de raisonner à cette échelle, du fait notamment des divisions académiques qui contribuent à réinscrire dans la pensée, ou plutôt dans l'impensé, l'opposition entre « Orient » et « Occident », même si la chose est de moins en moins vraie en partie du fait de l'influence de Goody lui-même. Or ce dernier considère que l'Eurasie est un cadre expérimental idéal car elle rassemble des sociétés urbaines à écritures très comparables sous la plupart des rapports pertinents. Ce faisant, il va à l'encontre de la vision primitivisante de l'Asie qu'ont défendue Durkheim, Lévi-Strauss ou Goody lui-même à ses débuts[22], comme il s'en explique souvent avec beaucoup d'honnêteté. Et que constate-t-il ? Le cours des événements, par exemple en Chine, a été caractérisé par une continuité bien plus grande qu'en Europe. Si la Chine a constamment connu des retours au passé, notamment vers Confucius (551-479 AEC), elle n'a pas subi de rupture comparable à celle de la Renaissance européenne. La cause principale avancée par Goody est que la Chine n'a jamais connu de religion monothéiste hégémonique. Or, le polythéisme est par nature pluraliste, moins hégémonique. Celui-ci autorise

une forme de liberté plus grande. C'est la raison pour laquelle la Chine n'a jamais été confrontée aux « blocages » qui ont caractérisé l'Europe pendant une très longue période. Partant, les avancées aussi bien dans le domaine technico-scientifique qu'artistique ont été considérables et, surtout, continues. Ainsi par exemple, alors que le paysage a été le genre noble par excellence en Chine dès le IXe siècle[23], il faut attendre le début du XVIe siècle pour trouver un paysage totalement profane dans la peinture européenne. De même, la dimension subjectiviste et focalisée sur la singularité d'une bonne part de l'art depuis le romantisme, et le rejet de la *mimésis*, que certains chercheurs considèrent comme des « inventions » de la modernité occidentale, existent de très longue date en Chine, au moins depuis la dynastie des Tang (618-907), particulièrement dans l'idéologie professionnelle des peintres lettrés[24].

Dans le domaine des sciences, les contributions de la Chine furent décisives pour l'humanité tout entière et si l'on n'en a souvent guère conscience en France, c'est avant tout parce que le grand œuvre de Joseph Needham et de son équipe sur les sciences chinoises n'a été que très partiellement traduit[25]. C'est dans ce pays que sont nés le papier et l'imprimerie, deux inventions qui changèrent radicalement la face du monde en facilitant la diffusion de l'information en masse et à bas prix. La culture urbaine y est allée toujours croissant, se développant continuellement sans période d'arrêt ou de régression spectaculaires. Au XVIIIe siècle, c'est la Chine qui abrite les plus grandes villes du monde. En bref, s'il n'y a pas eu de « Renaissance » en Chine, au sens européen, c'est essentiellement parce que ce pays n'a jamais connu la régression de la culture urbaine à laquelle l'Europe a été confrontée. Cette continuité lui a procuré, à l'échelle mondiale, une position d'excellence pendant de nombreux siècles, même si l'Occident a pris temporairement l'avantage à l'époque moderne, avantage qui s'amenuise de jour en jour. Mais cette position n'est que le moment d'un mouvement de balancier qui, à l'échelle eurasienne, favorise tantôt l'Orient, tantôt l'Occident. J'ai proposé d'appeler ce mouvement « pendulaire »[26], ce à quoi Goody a répondu dans son ultime livre en privilégiant la métaphore de la spirale[27]. Dont acte. Les développements de la Chine contemporaine n'ont par conséquent rien pour surprendre. Ils sont, pour ainsi dire, un retour « spiralé » à une situation normale, ou en tout cas tout à fait habituelle sur la longue durée.

L’exposé de Goody est riche d’enseignements. D’abord il nous invite à changer nos manières de raisonner en faisant varier au maximum les focales historico-géographiques. Ces variations de focale permettent d’éviter la formulation de déclarations constructionnistes spectaculaires qui ont pour point commun de tout faire naître en Europe ou, plus largement, en Occident en transformant cet espace en nursery anthropologique. Or non : le scepticisme, la démocratie, l’individualisme, l’amour, la science et la « renaissance » ne sont en rien des monopoles européens ou occidentaux et ceux qui s’imaginent que c’est le cas se contentent de réfléchir (au sens optique) la structure de la division du travail académique, où par exemple l’Orient est le domaine réservé des orientalistes, et ceci sans réfléchir (au sens cognitif). Et à cet espace de raisonnement élargi, Goody lui fait correspondre une temporalité elle aussi plus vaste : voilà qui ne fera pas plaisir aux esprits académiques chagrins qui font reposer la validité de leurs analyses sur l’exiguïté spatio-temporelle de leur terrain ou de leur objet. Ainsi, les déclarations constructionnistes aussi fracassantes que naïves qui font tout naître en Europe, et qu’enregistre le succès proprement extraordinaire de l’expression « la fabrique » (le mot « construction sociale » étant un peu passé de mode), sont moins des « choix méthodologiques » que des conséquences épistémologiques incontrôlées qui découlent, d’abord, du narcissisme des chercheurs qui, se flattant d’avoir lutté contre un ethnocentrisme de projection, se targuent d’avoir échappé au « réalisme grossier » et à la « naturalisation » du sens commun ; ensuite, de leur eurocentrisme, qui leur fait commettre des erreurs systématiques en se focalisant uniquement sur l’Europe et l’Occident ; et, enfin, de la division du travail académique qui, en survalorisant la spécialisation spatio-temporelle, conduit à faire des fautes liées à la myopie culturelle. Ainsi, s’il faut se méfier de ce qui est considéré comme « fabriqué », notamment lorsqu’il s’agit d’un élément jugé culturellement important, c’est avant tout parce que cela se ramène presque toujours à du *fabriqué maison*.

Pour autant, Goody ne renonce pas à identifier une singularité de la Renaissance européenne. Mais celle-ci n’est qu’« historique », au sens où elle est liée à un itinéraire spécifique d’une culture déterminée où l’on tente de s’émanciper de l’emprise d’une religion abrahamique en faisant retour à un passé préchrétien qui offrait davantage de liberté dans le domaine des sciences et des arts. Mais au plan « sociologique », ce retour au passé n’a

rien de spécifiquement européen. On le retrouve dans d'autres cultures et Goody examine concrètement ce que cela veut dire en Islam, en Inde et en Chine, le judaïsme pratiquant moins un retour au passé qu'un regard alentour. Et l'anthropologue de conclure : *Renaissances* s'écrit bien avec un « s ».

Les thèses de l'anthropologue ne sont toutefois pas à l'abri de la critique. Comme tous les travaux importants, ils soulèvent des interrogations, voire des objections. Ainsi, Goody a tendance à opposer d'une façon peut-être trop radicale, malgré les nuances qu'il apporte aussi, raison et foi, rationalité et religiosité, comme si les deux étaient totalement antinomiques et recouvraient deux catégories de faits parfaitement étanches. Geoffrey Lloyd, dans ce domaine, paraît avoir une vision moins catégorique, même si Goody ne cesse de faire preuve de prudence[28]. D'une part, de nombreux scientifiques ont été et sont croyants. Les importants pays scientifiques actuels – à commencer bien sûr par les États-Unis – sont aussi ceux qui dans le même temps ont un lien très fort avec la religion. L'Arabie saoudite, qui est un des pays au monde où l'emprise de la religion est la plus grande dans la vie de tous les jours, est aussi celui qui a mis dix milliards de dollars sur la table pour fonder une institution d'enseignement et de recherche scientifique de niveau international (Kaust) : il n'y a pas forcément d'incompatibilité absolue entre raison et foi car le discours religieux est infiniment plastique : il s'accommode d'à peu près n'importe quel contexte, tout lui profite, jusqu'aux descriptions scientifiques de l'inouïe complexité du monde qui peuvent renforcer le sentiment que Dieu existe. S'il est vrai que les propositions de la science se sont heurtées souvent aux thèses de la religion d'une façon violente dans l'histoire, il est tout aussi vrai que la montée en puissance de la science depuis la Renaissance ne s'est pas du tout caractérisée par une disparition de la religion. Tout au contraire, à l'échelle mondiale, le christianisme ne cesse de gagner des points. Religion et science peuvent parfaitement prospérer ensemble.

La plasticité de la religion n'a par ailleurs d'égale que celle de la pratique artistique. Goody a tendance à considérer que l'art, dès lors qu'il n'a plus été sous l'emprise de la religion, a été « libéré » et est devenu en quelque sorte lui-même. S'il ne fait pas de doute que dans bien des domaines la création artistique a su prospérer sur cette liberté, il faut ajouter aussitôt que

l'emprise du christianisme sur l'art occidental ne l'a pas empêché d'accéder à la grandeur. Le basculement de l'hétéronomie à l'autonomie – si tant est qu'une telle expression ait un sens, ce dont je doute – ne peut absolument pas se caractériser par une montée continue en qualité. Les contextes les plus contraints peuvent contribuer à faire exister des productions de très grande valeur et certains sommets de l'art, du *Jugement dernier* de Michel-Ange aux messes de Mozart, par une sorte de ruse de l'histoire, peuvent s'accommoder de n'importe quel contexte. La qualité de l'art n'est jamais indexable sur le degré de liberté qui a caractérisé ses conditions d'émergence.

Par ailleurs, il est sans doute faux de penser que la raison est toujours du côté de la raison scientifique. Ian Hacking rappelait opportunément qu'on avait tué les sorcières au nom de la raison. Quiconque a étudié les théories scientifiques de la sexualité au XIXe siècle sait bien que, rétrospectivement, la raison y a peu de place : elle est un défi permanent à la bonne volonté de l'anthropologue symétrique. À aucun moment Goody ne remet en question la légitimité de la raison savante. Or le rapport à la science peut lui aussi relever d'une forme de foi, laquelle peut ne pas nécessairement être « raisonnable ». Cette vision largement dichotomisante entre raison et foi conduit l'anthropologue à des considérations qu'on pourrait qualifier d'épistémocentriques, tout particulièrement lorsqu'il évoque le « surnaturel » comme une entité stable. Selon Goody, l'approche scientifique se caractérise par un rejet des entités « surnaturelles ». Le Philippe Descola de *Par-delà nature et culture* nous a appris à nous méfier de tels termes dont le sens renvoie moins à une classe d'événements définis qu'à une disjonction des cosmologies respectives de l'observateur et de l'observé. Parler de « surnaturalité » des êtres d'une culture autre, c'est avant tout manifester le fait qu'on n'appartient pas à cette culture. Le fait de prendre appui sur la distribution entre nature et surnature produite par l'histoire n'explique pas le principe de la distribution. Tout au plus le fait-il fonctionner.

Par ailleurs, Goody a tendance à ne pas prendre tout à fait en considération le point de vue des acteurs. Il est des occurrences historiques où la question de savoir ce que vaut un « retour à » se pose d'une façon particulièrement aiguë. Prenons un exemple. Au cours de la seconde moitié du XXe siècle, un vaste mouvement de « renaissance » a eu lieu dans l'art occidental, celui de la musique « baroque ». Tous les ingrédients étaient

présents : retour aux partitions originales, exécution à l'ancienne, etc. Mais le caractère « novateur » de ce mouvement n'était pas donné d'avance. Il a fait l'objet d'une *controverse*. Des gens importants du monde de la musique voyaient ce mouvement d'un mauvais œil. Boulez le considérait comme une folie petite bourgeoise conservatrice. Le statut de novation ou de « renaissance » n'était pas *a priori* stable. À un moment donné, plus personne ne savait qui était « moderne » parce que des définitions concurrentes de la modernité s'affrontaient. Pour les uns, être moderne c'était jouer sur *pianoforte*, pour les autres c'était jouer sur Steinway. Ce fut l'objet d'une vaste dispute. Si celle-ci a fait l'objet d'une stabilisation, cela ne veut pas dire pour autant qu'elle n'a pas eu lieu. Or de cela Goody ne parle pas. Le problème avec ces concepts est qu'ils ne sont pas seulement classificatoires. Ils sont aussi évaluatifs, d'où les controverses échevelées qui visent à qualifier les événements.

Pour finir, on peut dire que Goody a une vision généralement positive du capitalisme. Il ne le considère jamais comme étant, au minimum, ambivalent, à la fois porteur d'échanges, marchands comme non marchands, mais aussi de régression. Tout se passe comme si son récit de l'histoire visait à rendre toute l'Eurasie « capable » de capitalisme. Si le retour au passé dans le domaine religieux est toujours envisagé de façon négative, jamais le bond en avant dans la modernité capitaliste n'est envisagé avec circonspection : or cette réalité est ambivalente. Comme peut être ambivalente, à mon sens, l'idée d'envisager toute production culturelle comme une « contribution » d'une société dans le cadre d'une gigantesque *compétition mondiale.* On peut en effet se demander si l'indispensable effort visant à prendre en considération toutes les « contributions » des sociétés non occidentales n'a pas aussi pour conséquence de ratifier d'une façon sous-jacente le fait que ce que propose une société a nécessairement pour vocation d'être évalué à l'aune de sa productivité contributive. Cette évaluation produit un effet d'écrasement puisque, à la manière du QI selon Stephen Jay-Gould[29], elle rabat tout sur un axe unilinéraire, celui du caractère « avancé », « développé », ou non, d'une société sur l'axe de la culture urbaine et du capitalisme. Évidemment, dans un tel cadre, l'Afrique ne peut plus être définie que négativement, c'est-à-dire comme étant caractérisée par des « anomalies de développement ». Ce risque est impliqué par la démarche comparatiste de Goody, lequel n'envisage pas toujours une pluralité d'angles sous lesquels il serait possible de « réussir »

ou de « contribuer ». La critique vaudrait sans doute pour l'opposition entre « écriture » et « oralité », cette dernière étant souvent définie de façon négative, comme l'a constaté Jean-Pierre Terrail[30], même si Goody est le premier à considérer les cultures orales comme parfaitement dynamiques et non perpétuellement tournées vers des « traditions ancestrales » comme on l'a longtemps pensé, et comme il s'en explique dans *Mythe, rite et oralité*[31].

Reste la question cruciale de savoir si les acteurs ordinaires seraient susceptibles d'accepter les propositions de Goody. Hacking considérait comme essentiel le fait que les théories des sciences sociales sonnent juste aux yeux de ceux qui en sont l'objet[32]. Il n'est pas certain que juifs, catholiques et musulmans se reconnaissent dans l'entité abrahamique qui, si elle a son fondement historique et théologique, n'a d'unité pragmatique que ce que les acteurs sont susceptibles de lui allouer. Il est en outre permis de douter que les membres de ces religions voient d'un œil favorable la thèse qui considère leur religion comme étant le principal frein, voire le seul, à l'évolution des civilisations dans le domaine des arts et des sciences, tant en Occident qu'en Orient…

Je m'empresse de préciser que ces quelques remarques n'enlèvent rien, à mon sens, à la valeur de cet ouvrage foisonnant tant il est vrai que la qualité d'un livre se définit moins par sa capacité à susciter une adhésion béate que par son pouvoir de stimuler la réflexion.

S'agissant des choix de traduction et d'édition, on doit mentionner ici que la clarté a été privilégiée. Si tous les termes anglais pouvant signifier la renaissance (*renaissance*, *renascence*, *rebirth*) ne sont pas tout à fait synonymes, ils ont été traduits presque toujours par un seul terme (« renaissance ») et si l'on a été tenté de mettre entre parenthèses le terme anglais utilisé, on y a renoncé pour des raisons de lisibilité. L'usage de la capitale par Goody opposant « Renaissance » (italienne et historique) et « renaissance » (sociologique) a été scrupuleusement respecté. Par ailleurs, un certain nombre d'erreurs de date ou d'étourderies évidentes ont été corrigées et ceci, sauf exception, sans appel de note : je ne voulais pas faire perdre au lecteur le fil de l'ouvrage pour des vétilles. Contrairement à l'édition originale, l'index final prend en compte les notes de bas de page et comprend certaines entrées d'index qui me paraissaient importantes et qui sont absentes de l'édition anglaise. S'agissant des citations de livres, j'ai

recherché les éditions françaises ou en français les plus récentes lorsqu'elles existaient et donné, le cas échéant, les citations, au besoin en les modifiant, et les numéros de page de celles-ci. Il ne s'agit donc pas d'une simple traduction de *Renaissances*, mais bien d'une nouvelle édition que j'espère avoir ajustée le mieux possible à ce qu'un lectorat francophone est en droit d'attendre d'une publication académique.

Pierre Verdrager

Références

Alazard, F., 2011, « Une ou des Renaissances ? », *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 4, 58-4, p. 125-133.

Blaut, J. M., [1993] 2018, *Le Modèle des colonisateurs du monde. Diffusionnisme géographique et histoire eurocentrique*, trad. fr., Créteil, Les Presses de Calisto.

Blaut, J. M., 2000, *Eight Eurocentric Historians*, New York, The Guilford Press.

Burke, P., 2010, « Jack Goody and the comparative history of Renaissances », *Theory, Culture and Society*, 26, 7-8, p. 16-31.

Cahill, J., 1994, *The Painter's Practice. How artists lived and worked in traditional China*, New York, Columbia University Press.

Cahill, J., 2004, « Approches de la peinture chinoise », *in* Yang X., R. M. Barnhart, Nie C. *et al.*, *Trois mille ans de peinture chinoise*, trad. fr., Paris, Philippe Picquier.

Descola, Ph., [2005] 2015, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, « Folio Essais ».

Evans-Pritchard, E., [1940] 1994, *Les Nuer. Description des modes de vie et des institutions politiques d'un peuple nilote*, trad. fr., Paris, Gallimard, « Tel ».

Goody, J., [1985] 2012, *L'Évolution du mariage et de la famille en Europe*, trad. fr., Paris, Armand Colin.

Goody, J., [1996] 1999, *L'Orient en Occident*, trad. fr., Paris, Seuil.

GOODY, J., [2004] 2016, *Capitalisme et Modernité*, trad. fr., Bagnolet, Les Presses de Calisto.

GOODY, J., [2006] 2010, *Le Vol de l'histoire. Comment l'Europe a imposé le récit de son passé au reste du monde*, trad. fr., Paris, Gallimard.

GOODY, J., 2009, « De la comparabilité des civilisations eurasiennes », *in* Ph. BEAUJARD, L. BERGER, Ph. NOREL (dir.), *Histoire globale, mondialisations et capitalisme*, Paris, La Découverte, p. 149-158.

GOODY, J., [2010] 2014, *Mythe, rite et oralit*é, trad. fr., Nancy, Presses universitaires de Nancy-Éditions universitaires de Lorraine.

GOODY, J., 2016, *Metals, Culture and Capitalism. An Essay on the Origins of the Modern World*, Cambridge, Cambridge University Press.

GOODY, J., WATT, I., [1963] 2006, « Les conséquences de la littératie », trad. fr., *Pratiques*, nº 131-132, p. 31-68.

GOULD, S. J., [1986] 1997, *La Mal-Mesure de l'homme*, trad. fr., Paris, Odile Jacob.

HACKING, I., [1999] 2001, *Entre science et réalité. La construction sociale de* quoi *?*, trad. fr., Paris, La Découverte.

HOBSBAWM, E., [2005] 2007, « Les bénéfices de la diaspora », trad. fr., *Le Débat*, 144, p. 93-102.

LÉVY-BRUHL, L., 1910, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris, Alcan.

LÉVY-BRUHL, L., [1949] 1998, *Carnets*, Paris, PUF.

LLOYD, G., [1990] 1996, *Pour en finir avec les mentalités*, trad. fr., Paris, La Découverte.

NEEDHAM, J. (dir.), 1954-, *Science and Civilisation in China*, Cambridge, Cambridge University Press.

RADIN, P., 1927, *Primitive Man as Philosopher*, New York, Londres, D. Appleton and Company.

SUBRAHMANYAM, S., 2011, « Passer de l'histoire comparée aux "histoires en conversation" », *Le Monde*, 13 octobre.

TERRAIL, J.-P., 2009, *De l'Oralité*. *Essai sur l'égalité des intelligences*, Paris, La Dispute.

VERDRAGER, P., 2010a, *Ce que les savants pensent de nous et pourquoi ils ont tort*, Paris, La Découverte.

VERDRAGER, P., 2010b, « L'histoire pendulaire de Jack Goody », *Revue internationale des livres et des idées*, nº 16, mars-avril, p. 49-51.

WEBER, M., [1904-1905] 2013, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. fr., Paris, Gallimard.

WU, H., 2004, « Les origines de la peinture chinoise », *in* YANG, X., R. M. BARNHART, NIE, C. *et al.*, *Trois mille ans de peinture chinoise*, trad. fr., Paris, Philippe Picquier.

*

Remerciements

Le traducteur tient à remercier Khadiga Aglan, Rodrigue Audet, Estelle Drouard, Sophie Griveaud, Jean Henriet et Danielle Verdrager.

À Eric Hobsbawm, historien extraordinaire, pour son quatre-vingt-dixième anniversaire

« En mon commencement est ma fin. »
T. S. Eliot

Remerciements

Je suis très reconnaissant au professeur Khaled El-Rouayheb de l'université de Harvard, au professeur Amrit Srinivasan du *Department of Humanities and Social Sciences* de l'Institut indien de Technologie de Delhi et au Dr Joseph McDermott du St John's College de Cambridge, pour leurs lectures et commentaires, des chapitres écrits à quatre mains, respectivement les chapitres IV, VI et VII. Le Dr McDermott a été d'une grande aide, tout particulièrement s'agissant des illustrations. Je suis reconnaissant au Dr Sudeshna Guha pour sa lecture du chapitre VI, ainsi qu'aux si utiles relecteurs de l'éditeur. Je dois ici remercier Peter Burke et Ulinka Rublack, qui sont des experts dans les domaines de la Renaissance et de la Réforme ; John Kerrigan et Sukanta Chaudhuri ; Juliet Mitchell, dont les remarques ont toujours été d'un grand secours ; mes collègues du St John's College, où j'ai effectué l'essentiel du travail ; le reste de ma famille pour ses encouragements ; mon collaborateur Stephen Fennell ; et tous ceux qui ont contribué à la préparation du manuscrit : Mark Offord, Melanie Hale, Sue Mansfield, Manuela Wedgwood, ainsi que d'autres. Je suis particulièrement reconnaissant à la fondation Leverhulme d'avoir accordé un financement afin d'achever cette entreprise un peu folle et au College de l'avoir géré.

Introduction

Je considère ce livre comme l'aboutissement d'une série de recherches auxquelles je me suis livré ces dernières années. Celles-ci visaient à remettre en question l'hypothèse d'un avantage ancien de l'Occident s'agissant de son accès au capitalisme, à la modernité, à l'industrialisation, voire à l'imprimerie, hypothèse conduisant à une forme de division entre ces sociétés dont se sont occupés traditionnellement les anthropologues et celles qu'ont choisi d'étudier les sociologues et les historiens[1]. Je vais vous exposer comment je suis parvenu à cela. La coupure entre sociétés modernes et sociétés traditionnelles était présente dans les travaux de Dumont sur l'Inde, qu'il opposait à l'Occident chrétien[2], et induite également par les conceptions de Durkheim et de Lévi-Strauss sur la Chine, qu'ils voyaient comme une société primitive comparativement à l'Europe, le premier sous le rapport de la question religieuse, tout particulièrement dans son essai co-écrit avec Mauss sur les *Formes primitives de classification*[3], et le second dans son analyse de la parenté dans les *Formes élémentaires*[4]. Je me suis demandé comment on pouvait concilier cette « primitivité » avec l'analyse de Joseph Needham d'une science chinoise très en avance sur l'Occident jusqu'à l'époque de la Renaissance ; ou encore avec les thèses de divers sinologues selon lesquelles, jusqu'au début du XIXe siècle, la Chine constituait la principale économie mondiale et était exportatrice de produits manufacturés (les céramiques, la soie, de même que les laques et le thé, lesquels étaient, sinon manufacturés, transformés). Il devait y avoir une erreur quelque part et Watt et moi-même avons contribué à cette mauvaise compréhension des choses lorsque nous avons fait référence au rôle positif de l'alphabet phonétique dans les réalisations de la Grèce ancienne (par opposition à un récit en termes de « génie grec »),

et l’avons opposé au caractère réputé difficile des écritures logographiques en Chine, en Égypte antique et en Mésopotamie[5]. Il devenait donc important de montrer, dans *La Raison graphique*[6], qu’une « grande transformation » s’était produite dans toutes les sociétés à littératie en conséquence de l’invention de l’écriture, non pas seulement avec l’alphabet mais avec toutes les écritures, au cours de ce que Gordon Childe a appelé la révolution urbaine de l’âge du bronze[7]. Et cela était particulièrement significatif qu’il s’agisse de culture ou d’organisation sociale.

On m’a objecté que, au lieu d’une division binaire, par exemple, entre les sociétés *sauvages**[8] et les sociétés domestiquées, j’introduisais une division analogue entre les sociétés orales et les sociétés à littératie. Pourtant, ma différence n’était en rien binaire puisqu’elle tenait compte d’autres transformations dans les moyens et modes de communication, l’invention par l’homme du langage en premier lieu, le rôle des différentes formes d’écriture (des types de caractères), des transformations dans les matériaux liés à l’écriture (les tablettes, le papyrus, le parchemin, le papier) et les instruments d’écriture (les calames, les pinceaux, les stylos). Avec le papier, il y avait la question du rouleau ou du livre, l’avènement de la xylographie, du caractère mobile, de la presse d’imprimerie, de la presse rotative, des médias électroniques et, pour finir, d’Internet. Tout cela modifia les potentialités d’une « société de la connaissance ». Il y avait, en outre, l’usage que l’on en faisait. Ainsi, la référence à ces facteurs était importante dans le récit du cours de l’histoire du monde pour prendre en considération le mode de communication et de production ainsi que de destruction (la force coercitive). Au lieu de se pencher uniquement sur les aspects négatifs de l’écriture logographique, il était essentiel d’en apprécier tout aussi bien les dimensions positives. Cette forme d’écriture non phonétique impliquait pour la Chine le fait de pouvoir exporter sa culture dans différentes aires linguistiques qui représentaient un énorme marché intérieur non seulement pour les biens matériels mais également pour la circulation de l’information écrite. En fait, je dirais aujourd’hui que, au lieu que cette forme d’écriture ait été une entrave au développement, elle pourrait bien représenter la voie de l’avenir de la civilisation du monde[9].

J’ai poursuivi ce travail sur les effets sociaux de la littératie avec deux autres études relatives à certains aspects de l’activité culturelle, à savoir la préparation de la nourriture[10] et la culture des fleurs[11]. Dans celles-ci, j’ai essayé de montrer les similarités entre les principales cultures de l’Orient et

de l'Occident du continent eurasien, en plus de la question de l'écriture, et en même temps par opposition à celles de l'Afrique subsaharienne qui étaient pour l'essentiel demeurées orales. Dans ces deux champs, l'Orient disposait au minimum d'une culture aussi élaborée qu'en Occident : la haute cuisine de Chine (avec celle d'Inde ou du monde islamique) fut comparée à celle de France ou d'Italie, et l'usage des fleurs en Inde, en Perse, en Chine et au Japon (d'où vinrent nombre de variétés de nos plantes domestiques, notamment les fruits) fut rapproché de notre propre utilisation des motifs floraux dans l'art et dans la vie. Tout comme l'écriture, ces deux caractéristiques complexes étaient en lien avec les progrès de l'agriculture, et de l'économie plus généralement, qui avaient été faits avec l'usage des métaux (conjointement à la charrue et à la roue) au cours des différentes transformations qui eurent lieu à l'âge du bronze. Ces transformations ont produit une agriculture et une vie urbaine complexes et avancées conduisant à la différenciation des classes économiques et ainsi à celle des modes de préparation des aliments qu'ils mangeaient, à des formes de cuisine, de même qu'à la domestication et à l'usage de plantes « esthétiques » à la fois pour les festivités ou les rituels. On ne trouvait ni haute cuisine, ni fleur cultivée en Afrique subsaharienne (si ce n'est marginalement), pas plus que de l'écriture, puisque l'âge du bronze n'avait jamais atteint ce continent (bien que la métallurgie le fît par la suite), même si des formes complexes de culture se manifestaient d'autres manières. J'ai examiné les différences imputables à l'influence de l'écriture sur différents aspects de l'organisation sociale, la religion, l'économie, la politique, le droit[12], voire, dans une autre publication, la parenté, même si cette différence était le produit de l'économie associée plus que de la communication en elle-même[13].

Ces études ont conduit à un travail plus général dans lequel j'ai réexaminé les différences que les sociologues avaient identifiées entre l'Orient et l'Occident, s'agissant de la rationalité et des systèmes de comptabilité (notamment Max Weber), des modes de production (Marx et bien d'autres), considérant que ces proposition étaient discutables, au moins jusqu'à l'époque de la Renaissance ou de la révolution industrielle. J'ai eu ainsi besoin d'examiner la thèse répandue selon laquelle c'est depuis l'âge du bronze que les chemins de l'Orient et de l'Occident se sont séparés, le dernier conduisant à l'Antiquité, au féodalisme et au capitalisme, le premier à l'exceptionnalisme asiatique, lequel était caractérisé par le despotisme et l'agriculture irriguée (plutôt que par l'agriculture pluviale), éloignant toute

efflorescence des arts et des sciences que nous avons connue, non seulement à la Renaissance mais également avant la période où nous avons assisté à l'essor de la bourgeoisie et du capitalisme financier, dont on supposait qu'ils étaient étroitement liés. Dans mon étude *Le Vol de l'histoire*, j'ai analysé le travail de différents auteurs, en essayant de montrer que les réalisations du monde antique, remarquables sous bien des rapports, n'étaient pas aussi uniques que ce qu'impliquait la théorie sur les origines du capitalisme et la modernisation en Occident et que le féodalisme représentait un effondrement de la civilisation urbaine de l'âge du bronze, et non pas une étape inévitable sur la voie du capitalisme. En d'autres termes, la divergence hypothétique entre l'Orient et l'Occident allait bien moins de soi que ce que requérait l'ethnocentrique et téléologique historiographie européenne, laquelle s'est cristallisée au milieu du XIX[e] siècle à un moment où l'Occident disposait clairement d'un net avantage en économie et dans la société de l'information de façon plus générale. En aucune manière tout cela n'était propre qu'aux seuls marxistes. Marx et Weber étaient représentatifs d'un ensemble bien plus large d'idées, communes sous ce rapport à la plupart des européanistes. Pourtant, il s'est produit bien plus qu'un développement parallèle à travers le continent eurasien, fondé sur une économie de l'échange. Des produits et de la connaissance ont fait l'objet de transferts sur le long terme. Aucune partie de cette aire immense n'avait de monopole et l'équilibre entre ces différentes régions s'est modifié au cours du temps. Les deux extrémités connurent des formes précoces de capitalisme marchand, comme Braudel et d'autres l'ont fait remarquer. Et si l'Occident a développé par la suite des structures financières plus complexes en lien avec la révolution industrielle, il s'agissait d'un prolongement d'une activité plus ancienne qui n'impliquait nullement l'invention de quelque chose de complètement nouveau appelé « capitalisme » *tout court**, mais l'élaboration de procédures et de techniques préexistantes[14]. Les concepts de « processus de civilisation » selon Elias et de « science moderne » selon Needham semblaient de façon similaire privilégier un mouvement occidental vers la modernisation plutôt qu'un processus plus large de développement social.

L'historien Perry Anderson avait considéré la concaténation de l'Antiquité et du féodalisme à la Renaissance comme étant le facteur fondamental qui différenciait l'Occident dans la trajectoire de l'essor du capitalisme (qu'on pourrait considérer, ainsi que je l'ai suggéré, comme

ayant « émergé » de façon bien plus large en Eurasie), et des auteurs tels que Marx, Weber, Wallerstein et bien d'autres pensaient que la période de la Renaissance était fondamentale dans ce processus. C'était donc manifestement un rattrapage que l'Europe accomplissait en se tournant vers l'Antiquité, rattrapage que le Moyen Âge avait rendu nécessaire. Mais les périodes de retour au passé me semblaient être une caractéristique de façon plus générale des sociétés à littératie, où qu'elles se trouvent. Il en allait de même des poussées vers l'avant (les âges d'or) dans des circonstances analogues. La particularité de l'Europe – et dans ce domaine je dépendais dans une certaine mesure de mon analyse de l'histoire des représentations[15] – résidait dans le fait que, pour opérer ces poussées vers l'avant, dans le domaine des œuvres d'art par exemple, la culture devait en partie s'émanciper elle-même des restrictions imposées par une religion monothéiste hégémonique, c'est-à-dire le christianisme, et s'ouvrir au monde plus ouvert de la Rome et de la Grèce classiques, « païennes » et polythéistes. Et un recours similaire à un mode de pensée plus séculier facilita la tâche à la nouvelle science (« moderne »), comme pouvait le faire le développement des études non théologiques dans les institutions d'enseignement supérieur, dans les universités d'Occident. C'est le désir non pas d'abolir ou d'ignorer mais d'infléchir l'idée d'une singularité européenne, soit dans l'Antiquité, soit à la Renaissance, qui a conduit à la présente étude – non pas de dénier à l'Europe l'indiscutable avantage qu'elle a eu aux XIXe et XXe siècles, mais d'envisager celui-ci dans son contexte historique et culturel, en tant que phénomène temporaire, ainsi que le montre clairement ce qui se passe actuellement en Chine, en Inde et ailleurs.

Si j'ai souligné les réalisations culturelles des civilisations orientales, c'est parce que les récits européens habituels insistent de manière excessive sur leur « arriération », ce qui paraît être une vision très dix-neuviémiste issue de l'Occident industrialisé. De nos jours, cette « arriération » paraît clairement temporaire, tout comme celle de l'Europe du haut Moyen Âge. Le rôle négatif, à certaines époques, des religions abrahamiques me paraît être fondamental pour rendre compte de l'impact de la Renaissance et de l'émancipation juive, de même que l'approche fréquemment conservatrice de la connaissance en Islam. Ce faisant, j'ai pu quelque peu mettre en avant les réalisations de l'une et minimiser celles de l'autre. Si c'est le cas, c'est en vertu d'une rectification qu'il convenait de faire, étant donné les

tendances persistantes de la plupart des sciences sociales, et pas seulement occidentales.

Ce livre, enfin, découle de mes travaux antérieurs. En plus d'avoir travaillé en Afrique, j'essaie depuis longtemps d'observer l'histoire et la sociologie européennes d'un point de vue comparatif (comme il sied à un anthropologue) et cette étude adopte le même type de démarche avec cette institution si européenne qu'est la Renaissance italienne, vers laquelle nous nous tournons tous. Comme je l'ai déjà dit, elle défend l'idée que toutes les sociétés à littératie connaissent des périodes de retour au passé, lorsque l'ancien est rétabli parfois avec une énergie porteuse d'un nouvel élan, conduisant à l'épanouissement d'une culture. Elles connaissent également des époques, lorsque l'élément religieux est mis en sourdine, conduisant à des séquences humanistes qui donnent aux hommes une plus grande liberté, tant dans les sciences que dans les arts. Dans ces domaines, cette suspension des croyances était loin d'être sans importance et revenir aux classiques païens facilitait certainement la tâche.

Dans le chapitre I, j'aborderai le problème général de la Renaissance dans une perspective comparative. Dans le chapitre II, j'examinerai un aspect de la Renaissance de la connaissance en Europe, à savoir la fondation de ce qu'on appelle souvent la première école de médecine d'Europe, à l'université de Montpellier, afin de mettre en évidence les contributions des autres cultures, arabe et juive, à la renaissance de la connaissance sur ce continent, connaissance issue d'autres cultures à littératie. Le chapitre III revient au thème des renaissances comparées et étudie l'importance de l'essor du savoir profane et de la conceptualisation du religieux. Ce mouvement semble inhérent à la fois aux Renaissances italienne et Song en Chine, ainsi qu'aux diverses efflorescences culturelles en Islam. Le chapitre IV traite de façon approfondie d'histoire culturelle de l'Islam, ce travail se poursuivant aux chapitres V, VI et VII pour le judaïsme, la Chine et l'Inde, le chapitre VIII tentant de proposer une synthèse du débat.

Dans ce texte, j'ai essayé d'éviter les signes diacritiques et ai par conséquent adopté le Pinyin (sans diacritiques donc) pour le chinois et j'ai suivi R. Thapar dans son *History of India* (Histoire de l'Inde) pour l'écriture des termes indiens ainsi que F. Robinson dans son *Cambridge History of Islam* (Le Cambridge de l'histoire de l'Islam) pour l'arabe. Les traductions

du français me sont propres [les textes français ont été rétablis dans leur forme originelle, *NdT*].

Je voudrais dire un mot des illustrations. Il paraîtrait impensable de faire un livre sur la Renaissance occidentale sans donner quelque idée de ses réalisations dans les arts visuels, même si cela ne représente qu'une part de son activité. Comment pourrait-on représenter visuellement ses réalisations s'agissant de ce qu'on a appelé les « sciences modernes » : par l'esquisse d'un « trou noir » ou le dessin d'une pipette ? Dans un même ordre d'idées, on ne peut trouver de représentation visuelle adéquate pour les réalisations abbassides dans le domaine des sciences (et de la traduction) lorsque le champ visuel était frappé par l'interdit abrahamique s'agissant de la représentation figurative. Ce que j'ai mis en évidence ici pour l'Islam provient principalement d'Iran et d'Afghanistan, ou encore des Moghols, lesquels ont tous été très influencés par la peinture chinoise. L'Islam occidental était plus aniconique. Elle a engendré sa propre Renaissance de l'activité intellectuelle, surtout autour de la grande bibliothèque de Cordoue, puis du palais de l'Alhambra, mais la peinture était quasiment absente. L'Inde disposait d'une tradition visuelle forte, mais rarement individualisée. Il existe, cependant, des exemples significatifs de périodes productives. La Chine, bien sûr, en constituait l'expression la plus élémentaire. Non seulement elle avait une tradition florissante en matière picturale, mais les œuvres étaient envisagées individuellement, et dans certains cas estimées comme des chefs-d'œuvre.

Chapitre 1

L'idée de renaissance

Commençant avec les « premières lumières » (*primi lumi*) du XIVe siècle, la Renaissance italienne a souvent été considérée comme un moment fondamental dans le déploiement de la « modernité », non seulement dans le domaine des arts et des sciences, mais également du point de vue du développement économique et de l'avènement du capitalisme. Que cela ait certainement constitué un moment important de l'histoire, voire de l'histoire du monde, nul ne peut en douter. Mais jusqu'à quel point était-il question d'un phénomène unique de façon générale ? Il s'agit là à la fois d'un problème historique spécifique et d'une question sociologique générale. Toutes les sociétés en état de stase requièrent une forme quelconque de renaissance afin de se remettre en mouvement, et cela peut impliquer de se tourner vers une époque antérieure (l'Antiquité s'agissant du cas européen) ou un autre type d'efflorescence.

Voici le contexte polémique dans lequel j'interviens : je ne considère pas la Renaissance italienne comme l'élément clé de la modernité et du capitalisme. Cela me paraît être une affirmation alléguée par des Européens versés dans la téléologie. Selon moi, on doit identifier ses origines de façon plus large, non seulement dans le savoir arabe, mais aussi dans les emprunts déterminants à l'Inde et à la Chine. Ce que nous entendons par capitalisme trouve ses origines dans une culture à littératie eurasienne plus vaste qui avait connu un développement rapide depuis l'âge du bronze, échangeant des produits et des informations. La question de la littératie était importante car elle permettait un accroissement des connaissances de même que des économies qui étaient susceptibles d'échanger leurs produits. Par opposition à la communication purement orale, la littératie rendait le langage visible, le

transformait en un objet matériel, qui pouvait traverser les cultures et perdurer sous la même forme. Par conséquent, toutes les cultures à écriture pouvaient à certains moments se tourner vers le passé et raviver le savoir ancien, comme ce fut le cas avec les humanistes en Europe, et potentiellement conduire à une efflorescence culturelle, autrement dit, à une forte poussée vers l'avant. S'agissant notamment des questions religieuses, ce retour au passé peut être par nature plus conservateur que libérateur, comme dans le domaine des arts et des sciences. Et il est naturellement possible qu'une libération culturelle de ce genre puisse ne pas impliquer de retour au passé. Pourtant, dans un nombre significatif de cas, les deux sont liés et c'est sur ces phénomènes concomitants dans les autres cultures à littératie que je souhaite mener l'enquête, non pas pour dénier une certaine singularité aux réalisations occidentales, mais pour les contextualiser et en rendre raison.

Quelles étaient les principales caractéristiques de la Renaissance italienne d'un point de vue comparatif[1] ? Premièrement, il y avait une résurgence de la culture classique, comme dans les œuvres des humanistes, laquelle avait longtemps été mise de côté par une religion hégémonique. L'idée de renaissance a quelque chose de similaire avec celle de *revenant*, ainsi que Toynbee l'affirmait, quelque chose qui revient de chez les morts. C'est ce qui s'est passé pour la Renaissance italienne qui était une nouvelle naissance, et non pas seulement un retour de chez les morts (du Moyen Âge), mais également une résurgence de la littérature « morte », les classiques, auxquels on « redonnait vie ».

Dans son œuvre comprenant de multiples volumes *A Study of History* (Étude de l'histoire), Toynbee envisageait la renaissance comme « une occurrence particulière d'un phénomène récurrent[2] ». Les caractéristiques essentielles de ce genre étaient « [l'] évocation d'une culture disparue par la représentation vivante d'une civilisation qui continue de prospérer[3] ». Ici, il ne s'agit pas seulement de retour au passé mais également de poussée vers l'avant, d'épanouissement. Toynbee défend effectivement bel et bien l'idée qu'il existait de telles renaissances dans d'autres régions du monde, notamment en Chine. Cependant, l'idée d'une poussée vers l'avant reste implicite et il ne relie pas l'événement à la littératie pas plus qu'à la sécularisation de la connaissance[4]. Dans ce travail extraordinaire, cependant, il expose de fait une approche plus comparative de la Renaissance, mais qui est également plus fragmentée dans la mesure où il

traite séparément « les renaissances des idées politiques, des idéaux et des institutions », « les renaissances des systèmes juridiques », « les renaissances des philosophies », « les renaissances de la langue et de la littérature » et « les renaissances des arts visuels ». Ma propre étude adopte la vision élargie de l'approche de Toynbee, mais tente de traiter le problème de façon plus holistique.

Toynbee envisage la Renaissance à la fois dans le christianisme et à l'époque des Song comme étant respectivement chrétienne et bouddhique sous un « masque » hellénistique ou confucéen[5]. Il est vrai que certains aspects de ces traditions étaient inclus, mais d'autres, tout particulièrement les affirmations hégémoniques de détention de vérité, étaient nécessairement rejetées. Cela ne revient pas à dire qu'ils réaffirmaient des doctrines plus anciennes ; ils inventaient une approche qui ne représentait ni l'une ni l'autre, mais qui constituait un nouvel épanouissement. Toynbee, avec sa métaphore récurrente du *revenant*, n'apprécie pas pleinement l'importance théorique d'une nouvelle naissance, une efflorescence, qui est inhérente à l'idée de renaissance. Le problème de Toynbee, tout comme celui de Spengler ou de Collingwood[6], est lié à l'« esprit », aux idées, et non pas aux autres aspects de la période, par exemple les activités commerciales. Il envisage également son esprit en termes de « génie inné », quoi que cela puisse vouloir dire. Ou mieux, il défend l'attitude de Bury qui parle de rejet « de la naïveté médiévale et de la superstition, en faisant l'hypothèse d'une attitude plus libre à l'égard de l'autorité théologique », et d'un appel à « l'esprit de l'Ancien monde à exorciser les fantômes de l'âge sombre »[7] : peu à peu, à l'âge des Lumières, l'ancien monde était exclu en faveur de la « modernité »[8].

Deuxièmement, il y avait également une sécularisation partielle, une restriction de l'espace intellectuel de la religion qu'entraînait ce retour à un passé préchrétien. Il ne s'agissait pas tant, devrait-on dire, d'un abandon de la vie religieuse que d'une remise en cause du caractère approprié sur le long terme du contrôle de la science et des arts par une religion abrahamique[9]. Il y avait une révolution dans les deux domaines impliqués par l'entreprise florentine et la révolution scientifique[10]. Cette révolution supposait de mettre en sourdine ces restrictions religieuses anciennes dans les arts et la connaissance « scientifique » du monde, ce qui impliquait une certaine démystification de la connaissance et de la vie de façon générale. Troisièmement, il y avait la transformation économique et sociale de

l’Europe qui s’amorçait en Italie, centrale dans les réalisations de la Renaissance[11], et qui, selon tant Marx que Weber, conduisait à la société « moderne ».

En Europe, les acteurs pensaient bel et bien que ce changement était significatif, même s’ils ne parlaient pas de « Renaissance ». En se tournant vers l’Antiquité, les humanistes se voyaient eux-mêmes comme fondant un âge d’or. Il est clair que tout ne changeait pas du tout au tout. Le gothique se poursuivait, en dépit de l’avènement ultérieur du nouveau style, fondé sur l’architecture romaine. Dans le domaine politique, les luttes entre les princes, l’Église et la population continuaient d’avoir lieu. L’économie croissait. Les arts et les sciences connaissaient un renouveau. Selon les mots de Fontenelle, « la lecture des anciens a dissipé l’ignorance et la barbarie des siècles précédents […]. Elle nous a rendu tout d’un coup les idées du vrai et du beau, que nous aurions mis longtemps à rattraper[12] ».

Il est improbable que nous puissions trouver quelque part ailleurs tous ces éléments pris ensemble, pourtant chaque caractéristique pourrait bien avoir ses équivalents dans d’autres régions du monde. Des historiens ont parlé d’autres renaissances en Europe, la renaissance carolingienne à la fin du VIIIe siècle et au IXe siècle, ainsi qu’une autre au XIIe siècle ouvrant la voie aux scolastiques. Certains ont même identifié une « Renaissance » dans l’œuvre de Bède le Vénérable (673-735 EC) et d’Alcuin d’York (735-804 EC) mais cela faisait partie de la Renaissance carolingienne ; l’Anglais Alcuin était ami de Charlemagne. Avant cela même, Bolgar évoque la résurgence des études classiques dans les premiers monastères irlandais (à partir de 458 EC). Mais il s’agissait essentiellement de la résurgence de l’enseignement du latin pour les locuteurs des langues celtes et germaniques qui les amenait aux classiques, dont le contenu présentait un danger. Comme saint Grégoire l’affirmait à l’évêque Désiré de Verdun, « les mêmes bouches ne peuvent chanter les louanges de Jupiter et celles du Christ ». Vous ne devriez « pas passer votre temps sur les folies de la littérature profane »[13]. L’œuvre des auteurs païens était condamné par Alcuin, Raban Maur et Saint-Gall[14]. Néanmoins, certains éléments du savoir classique refaisaient inévitablement leur apparition dans la culture chrétienne. D’autres ont étendu le concept à l’étranger, où des périodes (qui n’impliquaient pas nécessairement une renaissance mais un épanouissement) ont parfois été qualifiées d’« âge d’or ». Nous souhaitons examiner ces autres époques et ces autres cultures à littératie en Eurasie où le terme spécifique a été utilisé, mais également

orienter notre regard vers d'autres époques de transformations spectaculaires qui semblent présenter certaines similitudes, puis élucider la question des caractéristiques communes.

Les premiers humanistes italiens des XIVe et XVe siècles, comme Pétrarque qui a été formé à Bologne, se référaient constamment à un « âge d'or » des lettres à l'époque antique, la devise « *le temps revient** » impliquant un travail de recherche de manuscrits anciens. Cela pouvait leur indiquer la manière d'écrire correctement en latin, ou de représenter quelque chose, mais également la bonne façon de vivre, non pas en rejetant le monde, mais en en faisant partie, en participant à la vie active (de la ville) plutôt qu'à la vie contemplative (du monastère). Ce mouvement ne signifie pas que les hommes d'Église n'étaient pas impliqués dans l'« humanisme », il y en avait un certain nombre. Pourtant l'efflorescence débordait le simple retour à l'Antiquité. On a affirmé que Pétrarque avait développé le concept d'individu et que cela avait constitué la naissance de l'« homme moderne[15] ». Venise allait être *la nuova Costantinopoli*, pour l'essentiel en raison de ses liens étroits avec le Proche-Orient, qu'une historienne décrit comme « cet ancien fragment de l'empire d'Orient détaché en Occident[16] » (par Byzance). Dans le même temps, Florence était la seconde Rome.

Tout d'abord, penchons-nous brièvement sur l'impact de la Renaissance italienne en Europe. L'idée de renaissance, comme nous l'avons vu, est centrale dans l'histoire européenne de l'époque moderne. Elle a servi non seulement à caractériser une nouvelle naissance de l'activité artistique et scientifique, mais elle a également été le signal d'un essor de la prospérité économique, du « capitalisme », de la conquête du monde et de la « modernisation », tous ces éléments étant étroitement liés. La Renaissance se définit comme le « lieu de naissance du modernisme laïque[17] ».

Pour les Européens, il s'agissait d'une phase spécifique du début de l'histoire moderne, propre à ce continent, et sans laquelle la « modernisation » ne serait pas advenue. En Europe, la Renaissance nous semble être une époque spectaculaire en partie à cause de la pénombre qui l'a précédée. Pour ce qu'il s'agit des arts visuels et dramatiques ainsi que des sciences, c'était un démarrage nécessaire mais qui était très lié à la relative obscurité de la période antérieure, lorsqu'une religion hégémonique dominait tous ces domaines. La résurgence de la culture classique n'entraînait pas moins d'activité religieuse pour la plupart des gens, mais

comportait un élément païen et profane dans l'art, où l'on dépeignait l'existence de dieux mythiques de l'époque classique, comme dans les peintures de Botticelli. Au départ, la peinture n'a pas immédiatement abandonné les thèmes religieux, mais a élargi son contenu afin d'inclure les portraits, les mythes classiques, les scènes de cour, la représentation de paysages, voire la vie ordinaire comme dans les huiles hollandaises, devenant ainsi progressivement profane. Dans le même temps, le théâtre lui aussi émergeait de son long sommeil depuis les époques grecque et romaine. Le théâtre populaire avait perduré, mais il n'y avait rien de comparable dans le domaine de la « haute culture ». Tout d'abord, cette résurgence se manifestait par des représentations de pièces uniquement religieuses, sous la forme de mystères ou de miracles, puis finalement par des pièces profanes, parfois basées sur des thèmes classiques ou historiques. Dans la sculpture également, on observait des éléments de figuration dans les reliefs de l'art gothique, mais la représentation tridimensionnelle était pour une large part restreinte aux thèmes religieux. Personne d'autre et aucun autre thème n'en faisaient partie.

Ce réveil progressif suivait un âge sombre, une idée qui a été remise en cause mais, selon moi, de manière inefficace. Car s'il s'est produit une renaissance, c'est qu'il a dû y avoir également une mort, dans ce cas la disparition de la civilisation classique qu'on considère aujourd'hui comme étant si centrale dans la culture européenne. Cette mort s'est produite avec la chute de l'Empire romain, générant en partie un déclin de l'économie urbaine européenne et de la vie culturelle qui y prenait place. Mais la vie culturelle a également souffert de la diffusion des religions abrahamiques qui non seulement interdisaient des formes de représentations telles que le théâtre et les arts visuels (si ce n'est ultérieurement dans le christianisme catholique à des fins religieuses), mais aussi dans une certaine mesure la musique et la danse, de même que d'autres formes de jeux, notamment les cartes, encourageant des activités puritaines de façon plus générale, pour tout ce qui tournait autour du sexe par exemple. Pour Augustin (354-430 EC), l'homme était né dans le péché et avait besoin d'un prince pour le guider. En outre, sa religion entravait également l'investigation scientifique du monde naturel en insistant sur le fait que Dieu était déjà omniscient et connaissait toute chose. Dans tous ces domaines, le christianisme requérait sa propre littérature, et non pas celle des païens de Rome et de Grèce. Le fait de la lire n'avait pas tant pour but d'ouvrir l'esprit que de confirmer les

croyances. Il écrit : « Il n'est pas de vrai homme, s'il ne reconnaît et sert et adore Jésus-Christ. Qu'il n'est point donc de besoin de digestes, de codes, de gloses, de conseils, et de cautèles […]. Tu seras plus grand philosophe que Pythagore ou Platon avec toutes ses pérégrinations et ses nombres : plus grand qu'Aristote avec ses disputes et ses livres[18]. » Initialement, les trois religions excluaient une large part de l'activité et de la connaissance scientifiques des principaux enseignements, lesquelles étaient essentiellement aux mains des clercs et restaient confinées à la religion, même si certaines de ces activités avaient bien cours. Comme nous le verrons, en Islam, les sciences naturelles furent par la suite abordées à certaines époques humanistes (libérales), notamment dans les cours, les bibliothèques et au voisinage des écoles de médecine. Celles-ci étaient un cas spécial car la guérison des malades a toujours été un trait permanent de l'existence humaine que la médecine cherchait à améliorer. Et cela impliquait de rechercher de meilleurs moyens de traiter la maladie, une question sous bien des rapports ouverte, quelle que soit l'idéologie officielle. Dans les sociétés à littératie, un autre sujet donna lieu à un enseignement séparé, le droit, lequel n'était pas ouvert au même titre que la médecine, même s'il nécessitait l'application de principes généraux à des cas particuliers.

Le rôle des religions monothéistes dans leur rétention des connaissances est intéressant, car on suppose fréquemment qu'elles représentent l'avant-garde d'une civilisation, principalement parce qu'elles proviennent d'Europe et du Proche-Orient. Nous devons garder en tête, tout comme l'antiquisant Vernant[19], qu'il n'existe pas de règle universelle d'après laquelle les religions progressent ou évoluent du polythéisme au monothéisme. Les si « rationnels » Grecs étaient polythéistes, non pas monothéistes, de même que les Chinois. Certains iraient même jusqu'à affirmer que les catholiques le sont devenus. Car les différences existent seulement sous certains rapports et l'on ne doit pas surestimer leur importance. De façon générale, les religions polythéistes disposent elles aussi de la notion d'un dieu créateur, d'un être suprême, de sorte que la possibilité du monothéisme est incluse dans les croyances polythéistes, ainsi que l'histoire de la religion égyptienne l'indique clairement[20]. Loin de constituer la forme la plus « rationnelle » de religion, le monothéisme était dans la pratique le plus hégémonique, accordant moins de place non seulement aux versions alternatives de la « vérité », mais également à

l'investigation indépendante et, dans les religions abrahamiques, pour une large part, au développement des arts figuratifs. Ce n'était le cas ni en Chine ni en Grèce où les traditions et scientifique et artistique étaient fortes. Le monothéisme a bien pu comporter une certaine cohérence, visant l'universalité, mais c'était une cohérence religieuse, une cohérence de l'« irrationnel » qui, sous bien des rapports, entravait le développement tant des sciences que des arts.

Comme on l'a dit, au cours de la période postclassique, les arts figuratifs, de même que les sciences, ont aussi souffert. La représentation naturaliste était restreinte, surtout lorsqu'elle était figurative. Le rôle du Dieu abrahamique en tant que créateur était monopolistique. Par conséquent, nombre d'arts de création en pâtirent. Ainsi le retour à l'époque païenne dans l'histoire européenne s'est attaché à une certaine libération de l'esprit. Nous devons établir une claire limite entre les réalisations artistiques de la Renaissance et celles des sciences, au sens le plus large qui soit. Dans les arts, il était possible de retourner à l'architecture, à la sculpture, au théâtre grec et romain et partir de ce point-là. Mais il y avait eu une discontinuité radicale, avec seulement une faible contribution des autres cultures. Il en allait de même avec la musique, la fiction et, dans une moindre mesure, avec la poésie. Le « complexe puritain » impliquait l'abandon de ces activités. Les cultures religieuses avoisinantes étaient également ambivalentes. Cependant, dans les « industries » de la connaissance, une certaine continuité avait été maintenue en partie par le biais du monde arabe, dont les contenus retournaient en Occident à différents moments, même si, ici aussi, on faisait des objections à ce qui n'avait pas d'assise dans le domaine de la transcendance.

Cette liberté ne correspond pas toujours à la façon dont on a dépeint les progrès en art. Berenson, le critique d'art, écrivait : « Les mille ans qui séparent le triomphe de l'Église du milieu du XIVe siècle ressemblent, on l'a dit, aux quinze ou seize premières années de la vie humaine[21] ». Cette affirmation présuppose que l'Europe a connu une croissance continue depuis l'avènement de christianisme, le moment du « triomphe ». Pourtant cette religion supposait l'introduction des idées sémites d'iconophobie, et ne permit que plus tard, dans l'Église romaine ou avec l'icône byzantine, le développement de l'art, pour autant qu'il restait confiné aux thèmes religieux. Dans la Grèce et la Rome classiques antérieures, les choses se présentaient très différemment. L'art profane était encouragé, par exemple à

Pompéi où le sexe était un sujet important d'une manière qui aurait été difficilement possible dans le christianisme à la plupart des époques, tout particulièrement avec une prêtrise célibataire et une idéologie puritaine. Bien entendu, au gré du temps, l'art religieux incluait peu à peu un contexte profane (de même que du sexe dans la littérature de Chaucer ou de Boccace) ; mais ce n'est pratiquement qu'avec la Renaissance qu'une peinture complètement profane fut légitimée. Cela était pour partie lié aux changements idéologiques, mais renvoyait également à la question du patronage, lequel relevait de plus en plus non pas de l'Église ou de la Cour, mais de la bourgeoisie, impliquant une renaissance de la ville et de la vie urbaine. La conséquence en est évidente s'agissant de l'attention désormais portée à la nature. La « plupart des peintres des débuts de la Renaissance manifestent une conscience des éléments qui composent un paysage, inconnue à l'époque gothique – le paysage y était traité symboliquement[22] ». Le paysage constituait naturellement de longue date un élément essentiel de la peinture chinoise. Alors que cela est intervenu bien plus tard en Europe. Albrecht Dürer a produit non seulement des autoportraits[23], mais s'est attardé sur les aspects visuels des petits animaux. Et peu après, dans les années 1510 et 1520, les artistes de l'école du Danube, notamment Albrecht Altdorfer et Wolf Huber, « ont commencé, pour la première fois en Europe, à traiter des études de paysages dénuées de figures sur des panneaux ou du papier en tant que spécialité indépendante[24] ». La Renaissance rompait avec le passé. « Si les représentations et les thèmes chrétiens, dont la Vierge à l'Enfant, restent omniprésents, toujours populaires et continuent à dominer le répertoire des peintres de la Renaissance, on observe une prolifération de sujets purement profanes, voire païens[25]. » Les historiens d'art, tel Berenson, ne pouvaient que tracer une ligne continue de développement depuis les époques antérieures car ils considéraient le « triomphe » du christianisme comme le commencement des choses, lequel se prolongeait à la Renaissance. En fait, cette continuité n'a jamais existé et par conséquent le problème doit de nouveau être examiné, d'une façon comparative.

Dans ce contexte, se posait également la question du statut du peintre. Au cours du Moyen Âge, ce dernier était un artisan qui exécutait les instructions de son patron-employeur au mieux de ses possibilités ; l'art ne nécessitait pas d'invention indépendante. Un marché de l'art émergea progressivement à la Renaissance, où chaque prince ou chaque république

désirait avoir le meilleur artiste. Et avec la croissante laïcisation des sujets représentés, davantage de place était laissée à l'imagination et à l'innovation. Ce marché a atteint son sommet aux Pays-Bas, où le caractère bourgeois du patronage était plus prononcé ; en Italie, le processus était entre les mains de l'aristocratie de la cité, même dans des républiques telles que Florence ou Venise. Si la demande était suffisante, l'artisan pouvait établir un atelier, une boutique, où il pouvait former et employer des apprentis et superviser leur travail. Ensuite, le peintre était libre de choisir son sujet, comme dans la peinture de genre, sans avoir en tant qu'artisan une position prédéfinie à l'avance en tant que membre d'une *famiglia*. Mais bien des portraits jusqu'à nos jours impliquent un commanditaire déterminé.

La peinture de portrait s'inscrivait tout à fait dans l'idée de Renaissance comme précurseur de la modernité, l'idée qu'elle incarnait le début de l'individualisme. Cette qualité est considérée comme caractéristique du capitalisme (par le biais de l'entrepreneur) et est particulièrement patente dans la peinture, notamment dans les portraits de grand format (et les sculptures) d'individus déterminés, et notamment d'individus profanes. Cette opinion était fondamentale dans l'œuvre toujours influente de l'historien du milieu du XIXe siècle Jacob Burckhardt, *La Civilisation de la Renaissance en Italie*, où Florence est considérée comme ayant déchiré « le voile qui enveloppait les esprits [médiévaux et qui] était un tissu de foi et de préjugés[26] » et permis à l'homme d'être un individu doté d'esprit. On a supposé que c'était là l'un des principaux thèmes de la Renaissance italienne : « Le développement de l'individu[27]. » Et sa manifestation particulière est l'essor de la peinture de portrait (réaliste) et de l'autobiographie. Mais laissons de côté pour le moment l'essor de l'autobiographie, ce scénario, qu'affectionnent tant les historiens européens de la Renaissance, est on ne peut plus anhistorique. Les portraits existaient dans l'Antiquité ; ils existaient dans les peintures bouddhiques ou autres en Chine. Il n'y a rien de nouveau (moderne) dans le portrait de la Renaissance, sauf si on le considère relativement au contexte des interdictions de l'art chrétien médiéval qui sous certains rapports ressortait à la tradition iconoclaste des religions abrahamiques.

En Islam, cette tradition s'est poursuivie et, comme on l'évoque dans le chapitre IV, certains peintres de miniatures en Turquie furent horrifiés à l'idée qu'on commande à un membre de leur corporation un portrait de

grand format du sultan Mehmed, qui était réaliste, peint d'après modèle et susceptible d'être accroché à un mur où il pourrait même être adoré. Cependant, c'est précisément ce qui était en train de se produire dans la Renaissance italienne. Le réalisme était l'objectif, de même que l'individualité, et ces deux caractéristiques apparaissaient même dans les portraits de groupe et dans les scènes religieuses. Progressivement, l'art devenait plus réaliste, comme dans les paysages, et comprenait de grandes figures, avec les donateurs de peintures religieuses placés sur le côté. À partir de là s'ensuivirent les scènes religieuses (ainsi que les scènes mythologiques et de cour) où des individus vivants et notoires étaient représentés dans la foule, puis des portraits individuels de grands hommes, puis finalement la peinture de genre hollandaise et les portraits de gens ordinaires. Pourtant le « réalisme » et l'« individualité » n'étaient en rien liés au « modernisme » car ils étaient présents dans les sociétés antérieures. En art, ces deux éléments avaient été manifestement repoussés par les religions abrahamiques. Cependant, l'individualité ne constituait pas une soudaine invention. L'anthropologue Evans-Pritchard avait découvert ce trait chez les Nuer du Sud-Soudan[28]. En peinture, c'est pour une large part un élément propre à la renaissance, que stimulaient le retour au paganisme classique et le rejet de l'hostilité abrahamique à la représentation, notamment la représentation réaliste du profane.

En sculpture, s'est dessiné un très net mouvement qui visait à faire revivre la tradition grecque (et romaine). En architecture aussi, les modèles classiques ont eu une grande influence et ceci pour ainsi dire jusqu'à nos jours. C'était moins le cas avec les représentations en littérature, si ce n'est qu'on accordait plus d'importance au genre épique, avec Virgile guidant Dante vers l'autre monde, avec des poèmes tels qu'*Orlando furioso* de l'Arioste et d'autres. Les thèmes classiques étaient constamment repris par Shakespeare en Angleterre, par Racine en France, de même qu'on trouvait des références à la mythologie classique dans la poésie de Spenser et de beaucoup d'autres. Mais dans l'art pictural, l'influence se limitait essentiellement aux thèmes classiques, lesquels devinrent des sujets brûlants après le quasi-enfermement de la peinture dans des thèmes chrétiens sur une période de mille ans. Ce mouvement a conduit à une sécularisation de la peinture (comme d'autres arts, tels que la musique) qui reflétait le processus de sécularisation se déployant dans toute la société.

La figuration requise par la sculpture et la peinture profane était antinomique à cette nouvelle religion. Un buste païen pouvait être transformé en une effigie chrétienne, comme cela s'est produit à Conques en Auvergne avec la tête d'un empereur anonyme qui devint celui de sainte Foy[29]. Mais même les sculptures ou les peintures religieuses étaient à l'origine interdites, sans doute en partie à cause de leur provenance « païenne ». La même chose est vraie pour cet autre joyau du monde classique, son théâtre, dont les représentations étaient encore une fois interdites. Dans l'Europe chrétienne, la grande tradition théâtrale des Grecs et des Romains fut rejetée et éliminée. Les pièces n'étant plus jouées, les théâtres tombèrent en désuétude, laissant des ruines spectaculaires, même si certaines furent dégradées ou détruites. On a des témoignages de pièces de Térence lues dans les écoles de l'Église pour contribuer à l'apprentissage du latin, mais pas d'une quelconque représentation. Le théâtre populaire continuait d'exister, mais était condamné par l'Église comme « *mumming* » ou « *disguising* » (déguisement, *NdT*), d'origine païenne, caricaturant l'humanité. On pourrait considérer les mystères de la fin de l'époque médiévale joués par les guildes municipales à Chester et ailleurs comme le signe d'un mouvement vers la représentation théâtrale par la population urbaine, mais leur contenu se limitait bien sûr à l'histoire de la Bible, développement d'un trope que l'historien de la littérature Chambers voit apparaître dans les offices religieux[30]. Un type plus ou moins profane de théâtre fit son apparition dans le nord de la France sous la forme de « drames liturgiques » en lien avec la guilde de Saint-Nicolas dont ils célébraient les actions ; tout cela eut lieu au xe siècle. Sinon, nous devons attendre la Renaissance italienne pour assister à l'émergence du théâtre à proprement parler, avec un répertoire profane, après un fossé béant de mille ans.

C'est alors que les humanistes de la Renaissance ont fait retour aux écrits des Anciens que le christianisme avait fortement rejetés. Il est clair que la résurrection d'une culture antérieure pouvait s'opérer avec l'écriture d'une façon qui n'était pas réalisable dans une culture purement orale. On a souvent affirmé que les compositions orales étaient conservées d'une manière rigide pendant des siècles, par exemple dans les œuvres védiques en Inde ou mazdéennes en Iran. Mais de quelles preuves disposons-nous ou pourrions-nous potentiellement disposer ? La fixité de la composition orale ne peut par définition être connue avant l'apparition de l'écriture elle-

même ; toute autre hypothèse n'est que pure conjecture. Là où nous avons des témoignages de récentes compositions orales, enregistrées dans la durée, on est saisi par leur capacité à se transformer, si ce n'est bien sûr s'agissant de courtes récitations. Cela m'est apparu particulièrement clairement lorsque j'ai enregistré le long mythe du Bagré (« Le Premier Bagré ») des LoDagaa du Nord-Ghana, dont j'avais supposé qu'il s'agissait d'une célébration fermement établie, comme on me l'avait assuré si fréquemment. Un élément central du premier enregistrement du Bagré Noir était construit autour de l'ascension de l'un des deux hommes originels au ciel avec l'aide de l'araignée et sa toile qui constituait une sorte d'échelle. Arrivé au ciel, Dieu lui montrait, ainsi qu'à une femme rencontrée alors (la « fille svelte ») comment faire un enfant, dont ils évoquent ensuite la possession. La visite au ciel[31] paraissait être un élément central de ce mythe, de sorte que, quelques années plus tard, j'ai été stupéfait d'enregistrer une autre version (« Le Second Bagré ») où l'on faisait seulement une brève référence à un tel voyage et où le rôle du créateur était joué non par Dieu (le Dieu suprême, *Na-angmin*), mais par l'homme lui-même et par les génies de la brousse (*kontome*). Personne n'était en mesure désormais de reconstruire les détails du voyage au ciel à partir des courtes références en présence (personne ne l'a fait depuis, pour autant que je le sache), si ce n'est moi-même, tout simplement parce que j'avais mis par écrit la précédente récitation orale. Une fois cela fait, mon texte devint la version « autorisée » qu'on pouvait faire revivre à tout moment[32]. C'était là la différence entre les moyens de communication, entre l'écrit et l'oral.

De sorte que, si ce n'est à un niveau très général (« mythique »), une résurrection précise du passé n'est pour ainsi dire possible que dans une culture à écriture, ce qui s'est produit fréquemment en Europe et en Asie depuis l'âge du bronze. Intrinsèquement conservatrice dans les cultures à écriture, la religion eut son propre rôle à jouer dans ce retour aux textes. Ce dernier l'a rendue plus conservatrice sous bien des rapports, comme je l'ai défendu, que l'activité religieuse des cultures orales qui est plus éclectique, plus inventive et non contrainte par un texte. On ne se rappelle pas toujours que les textes anciens étaient conçus pour être lus à voix haute ; c'est-à-dire qu'ils ont pu servir d'aide-mémoire, les résumés sans doute plutôt que les manuscrits littéraires intégraux. Dans le christianisme, la recherche de la « vérité » supposait un réexamen des textes anciens afin de trouver la vraie foi. D'autres avaient procédé ainsi auparavant : les cathares, Wycliffe, Hus,

mais c'est avec Luther, la Réforme et la Renaissance que le processus connut un regain de vigueur. Pour les chrétiens, la tentative de rapporter les mots de Dieu ou du Christ était un dessein central de l'érudition de la « renaissance ». Ce retour au texte pouvait prendre la forme d'une « réforme » ou, dans d'autres religions, d'un « fondamentalisme ». Il était possible de retourner, par exemple, à l'Ancien Testament et de découvrir que Dieu y avait permis la « polygynie » et qu'elle devait donc être institutionnalisée, comme dans l'Église mormone. Il en allait de même avec l'aniconisme, car Dieu interdisait la fabrication d'images de créatures vivantes. Mais se tourner vers le passé impliquait aussi d'aller de l'avant et d'organiser les choses différemment dans le temps présent. C'est ce qui s'est sans nul doute passé avec la Contre-Réforme de l'Église catholique, qui cherchait à combattre le protestantisme et retourna au texte. Cela représentait un renouveau de la religion.

En termes religieux, le retour au passé prend la forme d'une « réforme » ou, peut-être, simplement d'une référence à ce que le divin a déposé dans les Écritures. Il s'agit d'une réforme parce que regarder en arrière implique un processus où l'on se débarrasse des scories accumulées. La reprise était considérée comme une stimulation ou une justification d'un nouveau départ ; en fait, de tels mouvements comprennent tous aussi bien innovation que reprise de textes ou de savoirs anciens. Tout cela vaut également pour d'autres champs séculiers, tels que la philosophie. Les œuvres de Platon refirent leur apparition en Occident et donnèrent lieu à de nouvelles formes de pensée néoplatonicienne. Il s'agit là d'un processus qui ne se limite nullement à l'Occident. La même chose s'est produite en Chine avec Confucius. Ce qui était spécifique à l'Europe fut l'étendue de l'effondrement du savoir antérieur, qui était en partie lié à l'arrivée d'une religion hégémonique et monothéiste, ainsi que l'ampleur et les domaines extraordinaires d'un ancien héritage qui était prédisposé à une renaissance lorsque cette foi desserra son emprise, autrement dit, lorsqu'une forme de sécularisation partielle put intervenir. Il n'y a jamais eu la continuité avec le monde classique que, bien plus tard, les recherches ont supposée. Le chercheur autrichien Kristeller commence un essai sur « l'humanisme de la Renaissance » avec ces mots : « Dans la tradition occidentale qui débute avec l'Antiquité classique et qui s'est poursuivie au cours du Moyen Âge jusqu'à nos jours, la période communément appelée Renaissance occupe

une place qui lui est propre et possède ses caractéristiques spécifiques[33]. » Mais cette continuité est pure fiction et a été fortement interrompue.

Les témoignages des civilisations anciennes n'ont jamais complètement disparu, ni ici, ni au Proche-Orient. Car les transformations en Europe supposaient également une limitation de la religion. Sous certains rapports, ce processus lorgnait vers les Lumières ; de fait la Renaissance encourageait déjà une certaine forme d'anticléricalisme, voire d'athéisme[34]. Cela ne signifie pas que, pour la plupart des individus, la religion était moins active ; les fraternités prospéraient, y compris celles qui pratiquaient la flagellation ; dons et legs à l'Église, ou par sa médiation, se multipliaient, les ordres laïcs proliféraient dans toute la chrétienté ; l'Église se réforma. Bien sûr, s'agissant des juifs, l'émancipation se traduisait par une sortie du ghetto, mais ce n'était pas seulement un lieu où les chrétiens avaient placé les juifs errants de la diaspora. C'était également un lieu de refuge où il était possible de pratiquer sa propre religion.

Une renaissance ou réforme telle que l'Europe l'a connue (que je distingue de la Renaissance ou de la Réforme), par conséquent, est en principe possible dans toute société à littératie, autrement dit, issue de la révolution urbaine de l'âge du bronze, parce que l'écriture permet de se référer à un « discours visible » appartenant aux temps anciens, puis de reconstruire sur cette base. Les renaissances ne se limitaient pas à l'Europe occidentale. Plusieurs résurgences s'étaient produites en Europe. La Grèce du ve siècle s'était après tout tournée vers Homère ; il en allait de même des Alexandrins qui revenaient aux œuvres du ve siècle produisant « des imitations de genres existants », la littérature devenant « un outil éducatif[35] ». Et cela continuait à Rome. Bien sûr, beaucoup d'autres choses se passaient hors de la sphère livresque, tant à l'époque hellénistique (avec les travaux scientifiques) qu'à Rome (avec la création des villes) ; pourtant l'éducation – l'éducation littéraire – comportait toujours un retour au passé. Au Moyen Âge, l'éducation était même encore plus conservatrice, puisqu'elle s'effectuait avec des langues « mortes ». Au temps des Pères de l'Église, il y avait une certaine ambiguïté à l'égard de l'héritage « païen » de la Grèce et de Rome. Tous se méfiaient des éléments païens, mais certains tel saint Jérôme considéraient l'étude des classiques comme profitable. Certains comme Augustin étaient moins convaincus, alors que d'autres comme Grégoire le Grand, deux siècles plus tard, estimaient tout cela complètement « périmé ». Bolgar envisage cet extrémisme comme

représentatif d'une « petite minorité très cohérente » qui statuait « sur des prémisses solidement ancrées dans les croyances chrétiennes selon lesquelles le monde de façon générale était mauvais […], que la satisfaction des besoins physiques […] n'avait pas de réelle importance aux yeux d'un Dieu jaloux[36] » et que la véritable fin de l'homme était la contemplation dans une cellule vide. Mais tout minoritaires qu'ils fussent, ils se révélèrent être les « gardiens de la conscience chrétienne » et dominèrent l'éducation et la connaissance. Certains auteurs pensaient différemment. Clément d'Alexandrie, travaillant dans la tradition orientale, considérait toute la littérature grecque comme remontant aux sources juives et ainsi comme contribuant à la tradition de l'Écriture[37].

Comme le remarque l'historien Peter Burke, il y avait aussi des « renaissances » du savoir classique à Byzance, tout comme des effondrements[38]. En Orient, c'est au début du VIIe siècle que Phocas ferma l'université de Constantinople, et le nouveau centre d'enseignement supérieur qui ouvrit au règne suivant « était sous le contrôle de l'Église[39] ». Mais au VIIIe siècle, l'essor du mouvement iconoclaste s'est traduit « par un désastre tant dans le christianisme que l'hellénisme » qui a conduit à la fermeture de l'université et à l'autodafé de ses livres[40]. Bolgar parle d'une renaissance du XIe siècle et d'une période d'« hellénisme ecclésiastique » succédant à la période iconoclaste, lorsqu'en 863 a lieu la fondation de l'université par Bardas, réputée pour son programme d'enseignement comparable à celui qui transforma l'Europe au XVIIe siècle ; le « capitalisme montant » n'était pas présent et l'innovation intellectuelle était freinée. Le XIe siècle vouait un culte délibéré à la Grèce antique qu'on a appelé le « renouveau nationaliste ». Il s'agissait du renouveau comnène. Il fut suivi par une contre-attaque de l'Église et par l'invasion désastreuse de l'Occident, puis par une autre, et « la Renaissance paléologue », qui impliquait un retour plus sérieux à la culture grecque et une réforme de l'instruction. L'Église battit en retraite face à ce renouveau intellectuel qui encourageait cette connaissance séculière. Pléthon était le « platonicien le plus influent de son temps[41] », un humaniste exilé par l'Église, qui faisait partie d'un groupe de savants participant au concile de Florence, au nombre desquels figurait Argyropoulos, dont on a dit qu'il était « en tout point égal, sinon supérieur, aux humanistes italiens parmi lesquels il travaillait[42] ». Byzance n'a pas emprunté le même chemin qu'en Occident, en partie parce qu'elle était particulièrement empêtrée dans la guerre (contre les Turcs) et

en partie parce que « l'Église était là pour endiguer les activités des études séculières qui, si elles étaient suivies, étaient susceptibles de remplir les têtes d'idées païennes[43] ».

On observait également des renaissances en Islam qui se tournaient de façon séculière vers les classiques grecs, de même que des réformes religieuses prônant le retour au Coran. Leurs propres réalisations nourrirent aussi la Renaissance italienne. En Islam, des périodes de stagnation impliquant la domination du religieux, auxquelles succédaient des périodes de mouvement – notamment dans bien des cas avec des activités plus séculières – n'étaient pas rares. Une des raisons pour lesquelles les périodes d'épanouissement en Islam, et peut-être aussi ailleurs, semblent moins importantes et paraissent à nos yeux moins caractérisées par le bouleversement historique, réside dans le fait que les transformations d'une approche plus religieuse en une approche davantage séculière, entre des périodes de relatif conservatisme, voire de régression, et des périodes d'effervescence, étaient plus régulières et moins absolues dans les environnements culturels non européens, ayant un caractère d'oscillation entre deux pôles opposés plutôt que constituant une rupture finale avec un monde d'interdits, rupture qui nous semble propre à la Renaissance européenne. Il n'y avait guère de continuité de l'activité séculière qui institutionnalisa l'enseignement, tout particulièrement au niveau supérieur, qui fut engendré après la Renaissance.

Comme nous l'avons observé, il existait de nombreux domaines, dans les sociétés à écriture, où la reprise d'anciens textes était importante, dans les sciences, mais également dans un contexte religieux. Les textes étaient transmis par le biais des écoles, où l'on enseignait la lecture et l'écriture. Les sociétés à littératie ont toujours connu des écoles où l'on s'intéressait constamment à ce qui avait été écrit dans le passé. En outre, même si ces sociétés pouvaient pratiquer ce que j'ai appelé (peut-être d'une façon discutable) une « littératie restreinte », où la lecture et l'écriture sont souvent sous la contrainte de la religion à laquelle cette littératie est redevable, les possibilités de lire pour s'ouvrir l'esprit (ce que l'humanisme a fait à un enseignement pour l'essentiel religieux) sont en un certain sens toujours présentes. Mais il s'agissait d'un processus intermittent, voire dangereux, comme nous le rappelle le cas d'Aristote dont l'œuvre, à l'époque médiévale, était interdite dans le Paris du XIIIe siècle. La possibilité de faire revivre n'importe quelle œuvre spécifique issue du passé, des

classiques par exemple, dépend manifestement de son état de conservation et de sa localisation, souvent cachée dans une bibliothèque monastique. Bien entendu, il existait une probabilité différentielle pour certains types spécifiques d'œuvres écrites d'être conservés. Dans l'Angleterre médiévale, c'est dans une bibliothèque monastique que ces œuvres étaient susceptibles de l'être. Mais la plupart des bibliothèques étaient de petite taille et largement religieuses. Dans certaines collections de livres, telles que celle du comte de Warwick, les œuvres romanesques profanes, mais souvent en langue française, étaient davantage représentées. En réalité, la plupart des écrits n'ont pas survécu et les poèmes courts encouraient tout particulièrement le risque d'être perdus, et d'être consignés, le cas échéant, sur des matériaux moins permanents, comme les tablettes de cire ou d'être griffonnés sur une page de garde d'un autre volume plus important.

L'Islam était particulièrement bien placé en matière de conservation puisqu'il disposait d'immenses bibliothèques, même si leur accès était quelquefois restreint, dépendant souvent d'une cour. À Bagdad, Avicenne (Ibn Sina, 980-1037) consultait l'immense collection contenant de nombreux livres qu'il affirmait n'avoir jamais vus ni auparavant ni depuis lors. Mais ce n'étaient pas seulement des particuliers qui pouvaient accéder à ces collections. Au xe siècle, elles constituaient des centres de rassemblements d'hommes de lettres et de sciences dans la cour locale, comme à Alep, Chiraz et au Caire.

Les dimensions de ces bibliothèques étaient parfois très grandes, tout spécialement pour l'époque. Au xe siècle, la bibliothèque d'al-Hakam II à Cordoue était constituée de quatre-cent-mille « livres » selon al-Maqqari[44] et six-cent-mille selon le moine libanais Casiri[45]. C'était un temps où l'on estime que la plus grande bibliothèque de l'Europe chrétienne était celle du monastère de Saint-Gall en Suisse ; elle possédait huit-cents volumes. Le secrétaire de Chaucer avait une « grande » bibliothèque personnelle de trente livres. Mais bien sûr, ce qui constituait un « livre » avait une grande importance ; cela pouvait être quelques pages ou un gros volume. En tout cas, la différence en termes de dimension des fonds entre l'Islam et l'Europe est extraordinaire. Et elle s'explique en partie par le fait que l'est de la Méditerranée, et le Proche-Orient de façon plus générale, n'ont jamais connu le grand déclin dans le domaine du savoir qui s'est produit en Occident. En Angleterre, par exemple, on a suggéré que, après les Romains, la littératie elle-même a disparu selon toute vraisemblance, parallèlement au

christianisme, de même que de nombreux arts utiles. Lorsque le christianisme a fait son retour, il a exclu le savoir « païen », mais a retenu le latin comme *lingua franca* de l'Église en Europe occidentale, et cela a conduit à une sorte d'ouverture vers le passé. En Orient (non pas en Europe occidentale après le schisme), le grec continuait d'être utilisé à Byzance ; cet usage préserva nombre de travaux savants, dont certains furent traduits en arabe à la cour de Bagdad aux IXe et Xe siècles, et finirent par former une partie du savoir de la Renaissance européenne.

L'Islam n'était bien sûr pas l'unique source de savoir, tout important qu'il fût. À la Renaissance, les connaissances classiques d'Aristote et d'autres auteurs venaient non seulement des musulmans, mais également des Grecs de Byzance, en dépit de l'« antagonisme mutuel » des deux Églises. C'était le cas avec les traductions réalisées par Guillaume de Brabant en Grèce vers 1273, où il avait probablement été envoyé afin d'apprendre le grec[46].

En Islam, le facteur déterminant qui favorisa le nombre de livres et la circulation de l'information n'était pas seulement l'usage commun de la langue sacrée, l'arabe, mais l'avènement du papier, lequel faisait usage de déchets (des chiffons) et de substances végétales de toutes sortes plutôt que de peaux que nécessitait le parchemin, ou même que du papyrus importé de l'étranger. Le papier venait à l'origine de Chine, et a été repris ensuite par les Arabes après le Xe siècle. Les Européens le découvrirent pour la première fois à Constantinople et l'appelèrent ainsi *pergamena graeca*, même si tout le papier qui était utilisé était d'origine musulmane[47]. Sa fabrication provenait tout d'abord de l'Espagne musulmane, puis s'établit en Catalogne lorsque Jaume conquit Valence (en 1238) et Xàtiva, puis en Italie[48], où elle prospéra en vertu de l'approvisionnement abondant en eau. Dans l'Italie du Nord, au XIIIe siècle, la fabrication du papier se diffusa, mais se perfectionna également. L'énergie hydraulique dans les courants rapides des Apennins pouvait être exploitée pour entraîner les maillets de bois pour broyer lin et chiffons. Le processus était similaire à celui du foulage et du concassage des minerais et était bien plus efficace que l'utilisation du pilon et du mortier, comme au Proche-Orient et en Espagne dont le papier eut tôt fait d'être supplanté par celui qui venait d'Italie[49]. La production de papier dans le reste de l'Europe prit du temps ; en Angleterre, sa fabrication, par opposition à son importation, a commencé à la fin du XVe siècle, après l'apparition de l'imprimerie, et était seulement de type brut. Le papier blanc

en Angleterre dut en effet attendre l'arrivée des réfugiés huguenots français à l'époque de la révocation de l'Édit de Nantes en 1685.

Qu'il s'agisse de l'utilisation du papier ou du parchemin, c'était une culture du manuscrit dans laquelle l'écriture était considérée aussi bien comme une forme d'art (avec la calligraphie) que comme un mode de communication. Mais l'une produisait des effets sur l'autre. Enluminer des livres, que ce soit en Bourgogne ou à Istanbul, était une tâche qui prenait un temps considérable, demandant une grande maîtrise. La « publication » d'autres livres consistait bien souvent en la copie de classiques, ce qui limitait la circulation de l'information en se concentrant sur ce qui avait déjà été écrit plutôt que sur de nouvelles œuvres. Cependant, ces dernières connurent indiscutablement un essor avec l'imprimerie.

Cela aussi fut inventé en Chine. La diffusion de l'écrit par des moyens mécaniques impliquait un élargissement de la circulation de la connaissance, et donc une accumulation de la connaissance elle-même. En Chine, la xylographie commença dès le VIIIe siècle[50]. Au cours de l'époque des Song (960-1279 EC), la popularité des concours de la fonction publique alimenta la demande de livres qui leur étaient appropriés et fit sortir des rayonnages les exemplaires manuscrits de ces textes aux XIe et XIIe siècles. Cela étant, l'imprimé n'a que lentement remplacé le manuscrit comme principal moyen de transmission de la culture écrite. Au cours de la période agitée qui s'étendit du milieu de l'époque des Tang (618-907 EC) au début de l'époque des Song, on avait observé de façon répétée la perte des livres anciens ; au cours du XIe siècle, le gouvernement avait ressenti l'impérieuse nécessité d'imprimer un grand nombre de textes médicaux et de classiques confucéens, le canon bouddhique, les édits impériaux, les almanachs, des formulaires de contrat et des feuilles éphémères de résultats d'examens. À la fin du XIIe siècle, l'imprimerie prospérait dans le nord du Fujian, le foyer de l'impression populaire à vil prix[51]. Ailleurs, il n'en allait pas nécessairement de même ; par exemple dans le bas Yangzi, l'imprimerie ne devint dominante qu'au XVIe siècle (sauf pour les classiques confucéens pour lesquels il y avait une demande constante). Au milieu de l'époque des Ming, des considérations d'ordre commercial, notamment l'utilisation du caractère mobile, avaient rendu l'impression bien plus compétitive qu'auparavant, et entraîné son expansion de manière significative. Néanmoins, la production de manuscrits continuait d'être utilisée dans certaines sphères d'activité de communication et la transition fut

progressive. Bien que l'imprimerie ait été inventée en Chine, elle ne semble pas avoir connu les conséquences soudaines et révolutionnaires qu'elles ont eues en Europe où elle fut combinée à la presse[52]. En effet, lorsque l'imprimerie arriva en Occident, pour la plupart des usages, le manuscrit s'effaça rapidement, en tout cas pour les livres ; dans le cas chinois, les deux processus persistèrent ensemble pendant une longue période. Il ne semble pas y avoir eu la rapide efflorescence de l'écrit qui a accompagné l'arrivée de la presse d'imprimerie en Occident. Ici, cette transformation était non seulement en lien avec l'utilisation du caractère mobile métallique et du papier, que les Chinois connaissaient également, mais avec celle de l'écriture alphabétique et de la presse, qui leur étaient inconnues. Combinée avec la radicale percée du savoir séculier et des arts profanes, la presse d'imprimerie était au cœur de la Renaissance italienne et du renouveau du savoir classique.

L'imprimerie en Occident, tout comme l'alphabet, a été considérée par certains comme un développement uniquement européen qui a contribué profondément à l'essor de l'éducation, de la connaissance, de la liberté et même de la démocratie. Ceux qui ont proféré ces affirmations ont tiré leurs conclusions pour l'essentiel de leur propre héritage culturel. Nous avons procédé ainsi dans la thèse développée par le critique Ian Watt et moi-même[53] s'agissant de la littératie en Grèce antique (et donc la tradition européenne qui s'ensuivit) selon laquelle l'usage d'une simple méthode alphabétique avait beaucoup contribué à cette civilisation. Notre affirmation minimisait l'origine asiatique de l'alphabet consonantique en Phénicie, lequel se diffusa dans nombre de cultures orientales, et les grandes réalisations qui pouvaient être faites avec d'autres formes d'écriture (comme avec l'écriture logographique en Chine). Le critique littéraire Marshall McLuhan[54] et l'historienne Elizabeth Eisenstein, dans sa belle étude, restreignirent leurs recherches sur l'imprimerie et ses conséquences révolutionnaires à un continent et à cette transformation spécifique des moyens de communication. Leurs travaux couraient le danger d'allouer trop à l'Europe et à l'imprimerie, même si l'ajout de la presse était unique. On observe le même problème avec les études approfondies de l'historien Walter Ong sur les transformations de l'éducation dans le sillage de l'imprimerie[55]. Ces différentes innovations n'étaient pas purement européennes et doivent être envisagées dans une optique comparative, comme la Renaissance elle-même.

Cette époque fut celle de la renaissance d'éléments de la civilisation classique européenne – qu'illustre bien le couronnement de Pétrarque au cours d'une cérémonie reconstituée à Rome[56] – et, quelque temps plus tard, elle fut stimulée par la circulation du texte imprimé. En ce temps-là, s'ouvraient de nouvelles possibilités, avec l'arrivée de la presse d'imprimerie encourageant non seulement une circulation bien plus large des œuvres anciennes, mais également nouvelles, comme le drame élisabéthain. Alors que les transformations des moyens de communication étaient souvent utilisées au départ simplement pour reproduire les textes classiques, elles entraînèrent aussi une circulation plus large de nouvelles idées, dans les arts et les sciences. Le mouvement accéléré de l'information avait pour conséquence que ces évolutions concernaient un public plus immédiat et plus direct à travers l'Europe, conduisant à terme à des réponses plus promptes, à des corrections plus rapides et ainsi à l'accumulation de propositions éprouvées relatives au monde naturel. Ce mouvement était essentiel à ce à quoi font référence l'historien des sciences Joseph Needham et d'autres lorsqu'ils parlent de la naissance de la « science moderne », quand les réalisations européennes dans ce domaine commencèrent à prendre de l'avance sur celles des Chinois. Désormais, ainsi que le président américain du XVIII[e] siècle Jefferson l'avait dit, les imprimeurs n'allaient plus laisser aucun répit à personne et l'imprimerie, l'établissement collectif des typographes par opposition au travail plus solitaire des *scriptoria*, ou même de l'atelier de gravure sur bois, fut un centre de débat et de reproduction[57].

Cette « agitation » alla bien au-delà de l'imprimerie et affecta les sciences aussi bien que les arts. Même si c'est surtout la peinture de la Renaissance qui retient l'attention, il se passait beaucoup de choses dans d'autres champs intellectuels. La période est intimement liée à la révolution scientifique, et les hommes de la Renaissance, tels que Léonard ou John Donne dans sa poésie, couvraient les deux champs. Cependant, sur le plan comparatif, les arts et les sciences nécessitent un traitement distinct. Les arts sont essentiellement locaux (ou ponctuels) ; ils peuvent être difficilement envisagés en dehors d'un contexte déterminé, la chrétienté européenne par exemple ou la Chine bouddhique. Mais les sciences sont plus universelles avec des systèmes de comptage se diffusant depuis l'Inde vers l'Islam, l'Europe, comme avec les chiffres « arabes » et les données astronomiques collectées à Pékin et utilisées en Espagne. Il convient de

remarquer, ceci renvoyant à notre analyse des formes d'écriture, que les écritures alphabétiques sont particulièrement locales, mais que celles qui sont hiéroglyphiques (iconiques) ne sont pas liées aux phonèmes et sont donc universelles sur le plan linguistique. Les différences entre les arts et les sciences n'affectaient pas seulement l'offre mais aussi la demande. Si les Arabes n'ont pas traduit la littérature grecque, ils voulaient bel et bien la science grecque, laquelle s'appliquait aux « autres cultures » de façon générale. Néanmoins, en dépit de la relative universalité des sciences, les Européens voient leur continent comme le tremplin de la « science moderne », comme dans l'étude de J. D. Bernal, *Science in History* (La science dans l'histoire)[58] qui n'accorde absolument aucune attention à la science chinoise (non moderne !) mais seulement à l'Europe – avec un rapide coup d'œil sur l'Islam.

De façon plus générale, cette « agitation » s'est traduite par la reprise des textes classiques, à cette époque et plus tard, qui a conduit à de fréquentes références à la religion païenne et classique en plus du christianisme. *La Divine Comédie* de Dante et *Le Paradis perdu* postrenaissant de Milton faisaient un grand usage de la « mythologie » classique, de même que des thèmes chrétiens, le premier ayant été écrit avant l'imprimerie, le second après, mais les deux ayant subi des influences humanistes. En se tournant vers les classiques, les auteurs comprenaient qu'ils traitaient de « mythes », c'est-à-dire de quelque chose qui n'était pas littéralement vrai, car ils n'auraient pas usé du terme « mythe » pour l'histoire de l'Ancien Testament ; cela était « vrai » à un autre niveau. La réémergence de la mythologie classique, dont les premiers chrétiens comprirent qu'elle constituait un aspect d'une religion ancienne et païenne, n'était pas complètement nouvelle. En premier lieu, elle avait continué d'être un élément de la mesure du temps, non seulement du temps quotidien sous la forme du jour de Saturne, mais également des mois, tels que décembre, le dixième mois. En second lieu, l'Europe était toujours entourée des vestiges matériels de la culture classique. En troisième lieu, on continuait de lire la littérature classique parce que le latin non seulement était au fondement des langues romanes, mais aussi parce qu'il était la langue de communication et de culte dans l'Église occidentale, comme il en allait du grec dans l'Église d'Orient.

Mais cette référence au passé prit une ampleur considérable avec les diverses renaissances et leur quête de textes, entraînant un fort regain

d'intérêt pour la mythologie antique et tous les éléments classiques. L'Islam avait également une langue, une langue parlée (l'arabe), qui était largement dévolue à la religion et à laquelle elle s'identifiait souvent. La langue de Dieu était la langue du Livre ; le Coran ne pouvait être écrit en aucune autre langue. Mais les seuls éléments que le lecteur pouvait se remémorer dans l'Arabie préislamique étaient de la poésie et pas grand-chose d'autre (mises à part les œuvres grecques qu'on étudiait au Levant). Il en allait de même du judaïsme, qui insistait sur l'usage de l'hébreu à des fins religieuses et, finalement, dans la nouvelle nation d'Israël, remplaçant le yiddish, le judéo-espagnol et en partie l'arabe également, pour l'usage quotidien. Mais le christianisme n'avait pas comme *lingua franca* d'équivalent local, proche-oriental. Bien que nombre de ses premières écritures aient été produites en araméen, le Nouveau Testament eût tôt fait d'être traduit en latin et en grec – deux langues de conquêtes païennes dans une certaine mesure, des langues qui charriaient avec elles tout leur bagage classique. Les Pères de l'Église, conscients des dangers, essayèrent d'écrire et de substituer aux classiques leur propre littérature dans ces langues, en partie pour l'enseignement dans les écoles qui avaient subsisté ou, plus probablement, qui furent refondées par l'Église.

En dehors de ce retour au passé, la Renaissance italienne elle-même fut suivie d'une efflorescence culturelle à de nombreux niveaux, dans les arts bien sûr, avec la renaissance de la peinture ou du théâtre profanes (et du théâtre de façon générale), exactement comme il en allait de la connaissance du monde, avec la révolution scientifique par exemple. Les deux éléments n'étaient pas complètement indépendants car la remémoration du passé se portait vers un âge plus séculier, « païen », où la recherche temporelle et les arts étaient plus libres. En outre, dans tous ces divers champs, l'épanouissement de cette Renaissance était manifestement lié à la reprise économique du commerce et de la production européens, lesquels s'étaient amorcés antérieurement, non seulement au sein de l'Europe mais surtout dans le commerce avec l'Orient où l'Italie avait un rôle prédominant. La chute de l'Empire romain imputable à ses problèmes internes et externes, puis les conquêtes arabes, avaient conduit à un complet effondrement des échanges commerciaux en Europe occidentale, de même qu'à un déclin de la vie urbaine. Un indicateur évident de l'effondrement survenu après la chute de Rome fut le sort réservé aux célèbres routes construites par les Romains. Certaines de ces routes pavées devinrent des

chemins de campagne, juste bonnes pour les bêtes de somme. Les ponts de pierre ne connurent aucune réfection jusqu'à ce que des communautés religieuses qui construisaient des ponts s'y intéressent au XIIe siècle, avec la reprise du commerce. Manifestement, les marchands itinérants connurent des temps difficiles avant que cette reconstruction n'intervienne, conduisant à ce qu'en Italie du Nord on a appelé la « révolution des routes » au XIIIe siècle.

L'effondrement de l'économie urbaine entrava au départ l'essor des villes et de la bourgeoisie. L'économie reposait non pas tant sur l'échange urbain que sur l'activité rurale. Le développement de cette économie, notamment avec l'usage de la traction animale et de la charrue, faisait bien sûr partie des réalisations de l'âge du bronze. Avec le ralentissement de l'économie des échanges en Occident succédant à la fin de l'empire, le « surplus » de la production rurale fut détourné par les propriétaires qui construisaient de grands domaines, de même que de grandes cours, lesquels devinrent des foyers de consommation de luxe. Une partie de ces biens de luxe venait d'Orient en échange de lingots issus des mines d'argent, ou de matières premières telles que le bois ou autres métaux dont l'Orient avait alors, tout comme aujourd'hui, besoin. De façon générale, l'essor de cours résidentes, par opposition aux cours de type itinérant, si fréquentes au haut Moyen Âge, se traduisait par le développement des villes avec leurs artisans spécialisés, leurs commerçants, qui non seulement pourvoyaient aux besoins des populations urbaines et rurales, mais aussi se livraient au commerce du luxe pour la noblesse et son entourage. Les cours, dans leur fonction de gouvernance, prélevaient des parts croissantes de surplus dans une économie monétaire, dont une grande partie était dépensée pour la guerre ou la construction, notamment de vastes palais, où l'on vivait et exerçait le pouvoir, ainsi que d'immenses églises et chapelles vouées au culte, afin de remercier Dieu pour ses bienfaits. À la capitale, la cour du roi attirait la résidence de la petite noblesse, laquelle établissait sa propre cour à son voisinage et augmentait la demande de biens de luxe. Au XIIIe siècle, les évêques construisaient aussi de vastes demeures dans la capitale où ils administraient leurs domaines, ainsi que le fit l'évêque de Winchester à Southwark ou l'archevêque de Cantorbéry à Lambeth. Les villes étaient cependant de petite taille, surtout comparativement avec certaines régions du monde oriental telles que la Chine. « Depuis l'Antiquité, aucune ville d'Europe occidentale, pas même la Milan lombarde, n'avait excédé les

trente-mille habitants environ jusqu'à la fin du XIIe siècle et au début du XIIIe siècle. Les nouvelles opportunités pour les dirigeants et leur noblesse de vivre de revenus monétaires éloignés de leurs propriétés rurales rendirent de nouveau possible l'essor des villes en Occident pour la première fois depuis trois-quarts de millénaire[59]. »

Les échanges avaient amorcé une reprise au VIIIe siècle lorsque le commerce de Venise fut rétabli avec les mondes islamique et byzantin qui n'avaient pas souffert du même déclin qu'en Occident. Une certaine communication entre l'Europe et l'Asie existait le long des routes du nord vers l'est via la Baltique, mais sur le plan commercial, cela n'était pas très significatif. Avec le commerce de Venise, la Méditerranée se rouvrit, important d'Orient des biens de luxe manufacturés, notamment des soies, des parfums, de la porcelaine et des épices, et exportant des matières premières, des métaux, des lingots, puis des produits lainiers en échange[60]. Les tissus de laine étaient exportés en grande quantité dans les pays méditerranéens dans la seconde moitié du XIIe siècle depuis la Champagne, l'Angleterre et les Flandres. Mais ceux des Flandres étaient de meilleure qualité et écartèrent les autres du marché au milieu du XIIIe siècle ; deux ans plus tard, ceux qui provenaient d'Angleterre se rétablirent. Une historienne évoque les « fabuleux revenus[61] » liés à son succès commercial. De façon générale, le commerce reprit progressivement des couleurs, de même que la production italienne, avec l'adoption de la fabrication de papier et de soie venue d'Orient et l'exportation de tissus finis de laine en échange.

L'importance du commerce pour la Renaissance est évidente dans l'étude de Spufford du bas Moyen Âge. Les échanges se développaient en Italie, sa première demeure, par l'ouverture du commerce, au niveau interne en Europe, surtout pour les cours, mais également avec la Méditerranée orientale avec l'essor des échanges Est-Ouest. La production et les activités commerciales se diffusaient vers d'autres villes italiennes, Gênes, Florence, Bologne et la côte amalfitaine, qui à leur tour colonisaient des zones côtières de la mer Égée et de la mer Noire. Les grandes cités commerciales de l'Italie centrale et de l'Italie du Nord ont conduit à ce que l'on a appelé la « révolution commerciale » du XIIIe siècle, créant « la prospérité remarquable de groupes métropolitains ». « Ce fut ce quarteron d'hommes très riches de l'État florentin nouvellement agrandi, les Pazzi, les Pitti, les Strozzi, les Rucellai, et par-dessus tout les pseudo-princiers Médicis qui furent parmi les premiers à patronner les humanistes, les peintres et les

sculpteurs, et, bien sûr, à construire, ou reconstruire, leurs *palazzi* selon cette nouvelle mode “à l’antique” des débuts de la Renaissance[62]. » Dans toutes ces activités, Venise tenait la corde et, en même temps, était fortement investie dans le commerce méditerranéen ainsi que la colonisation en Orient. En effet, depuis le XIIe siècle, lorsque le commerce avait fortement crû, des représentants de Venise, de Pise et de Gênes installaient des colonies à Constantinople, Alexandrie et Acre[63]. Le calcul des pertes et profits s’effectuait désormais avec des chiffres arabes qu’avait fait connaître aux Italiens le *Liber abaci* (Livre de l’abaque) de Fibonacci (1202, puis 1228), lequel rendait beaucoup de formes de calcul plus maniables[64]. La littératie rendit possible la diffusion de nouvelles techniques. En fait, le *crédit bancaire** était bien évidemment lié à l’utilisation de l’écriture, puis de l’imprimé. Et avec la reprise du commerce, advint l’efflorescence des arts et de la connaissance, ainsi qu’il en allait ailleurs. Les deux éléments nécessitaient un soutien, par le mécénat ou par la transaction, des cours, des propriétaires terriens, de l’Église et des marchands, lesquels contribuèrent tant au savoir à cette époque. La totalité de l’art requérait initialement des mécènes. Si les peintures religieuses n’étaient pas commanditées d’abord par l’Église, puis par quelque personnalité politique, c’est la Cour ou, aux Pays-Bas, la bourgeoisie qui intervenait. L’art était inévitablement là où se trouvait l’argent : dans l’Église, à la Cour, puis dans la classe marchande en expansion et la classe de production. En Europe, une large part de l’activité de ce type était dans le commerce des textiles, comme chez les Médicis de Florence où l’art prospérait. L’historien Peter Spufford se demande si cela « ne va pas au-delà de la coïncidence qu’il y ait eu au cours de ces deux décennies optimistes du début du XVe siècle un patronage qui était disponible et qui a facilité le démarrage de la transition stylistique du gothique tardif à la première Renaissance[65] ».

Les Italiens eux-mêmes non seulement allaient vers l’Orient, mais aussi vers les plus grandes métropoles d’Europe, à Londres en 1250, à Bruges peu de temps après. À cela s’ajoutait le commerce hanséatique plus modeste de la région baltique où la Ligue distribuait les produits de luxe venant d’Asie et d’ailleurs. À Londres, les Italiens comprenaient quatre groupes : les Vénitiens, les Génois, les Florentins et les Lucquois. Ils n’étaient pas seulement engagés dans le commerce de la laine et dans la

banque, mais aussi dans les produits orientaux ; les galères vénitiennes faisaient venir du poivre asiatique au nord.

Le déclin du commerce eut également l'effet opposé avec la stagnation relative du Proche-Orient après le XVe siècle. Le commerce turc et égyptien avec l'Asie de l'Est fut touché négativement par la navigation des puissances atlantiques autour du cap de Bonne-Espérance ; même si le commerce ne s'arrêta pas totalement avec l'ouverture de la voie maritime directe, ce nouveau parcours fit une percée considérable dans le commerce des cotonnades et des épices. En outre, certaines des exportations qui étaient au cœur des activités commerciales turques et égyptiennes se déplacèrent progressivement vers l'ouest à travers la Méditerranée et les Amériques. Il faut remarquer, notamment, que deux cultures indiennes, le sucre et le coton, arrivèrent au Nouveau Monde, de même que le café éthiopien, alors que les fabrications des textiles de soie et de coton ainsi que de papier devenaient des éléments primordiaux des nouveaux secteurs d'activité de l'Europe. Tout cela induisait des transformations spectaculaires sur le plan économique du Proche-Orient islamique, qui se répercutaient également dans les arts et les industries de la connaissance.

Il est clair que l'activité commerciale avait pour conséquence le fait que la littératie était particulièrement sollicitée en Occident, en partie pour l'envoi de lettres entre différentes structures, et en partie pour la tenue des comptes de transactions plus complexes. Les pressions sur l'éducation provenaient désormais des commerçants laïcs ainsi que de ceux travaillant pour l'État ou l'Église. Ils requéraient tous des personnels maîtrisant la littératie[66]. Par exemple, les listes de prix constituaient une part importante des informations commerciales qui suscitaient à leur tour divers bulletins d'information. Ainsi, les pressions provenaient de la communauté des affaires afin que ses fils maîtrisent la lecture, l'écriture et le calcul, et ils employaient des précepteurs à cette fin. On observe un précepteur laïc de garçons à Florence en 1275. La profession d'enseignant prospérait au niveau séculier et la scolarisation se développait afin de prendre en compte la spécificité des transactions commerciales. L'œuvre de Fibonacci, *Liber abaci*, que nous avons déjà mentionnée, était particulièrement importante et fut publiée au début du XIIIe siècle après un voyage dans le monde arabe. Introduisant les chiffres indiens aux Italiens, elle rendit possibles des opérations mathématiques plus complexes. On assista à la fin du XVe siècle à l'invention du livre de comptabilité en partie double à Gênes ou en Toscane,

diffusée par la *Summa de arithmetica* de Pacioli imprimée à Venise en 1494. Ainsi que Spufford le remarque, « l'éducation laïque, en langue vernaculaire, était bien installée au début du XIVe siècle[67] ». La commune de Lucques, par exemple, le plus ancien lieu de production à grande échelle d'étoffes de soie de l'Occident chrétien, avec des machines issues probablement de Chine, au milieu du XIVe siècle, finança un professeur de lecture et d'écriture de même qu'un autre pour l'arithmétique et d'autres encore pour s'occuper des infrastructures d'enseignement (la soie était bien entendu produite en Sicile musulmane et en Andalousie). Dans ces cités commerciales de l'Italie du Nord, la plupart des artisans étaient alphabétisés. « [Les] villes qui encouragèrent le plus l'éducation, comme Lucques au XIVe siècle, l'emportèrent parallèlement sur le plan commercial[68]. »

Ce commerce encourageait de toute évidence la demande, laquelle stimulait à son tour la production. « De même qu'existait une demande d'habitats, de nourriture, de boissons et de vêtements meilleurs, il y avait également dans chaque capitale un prodigieux besoin d'étalage ostentatoire d'objets tels qu'assiettes d'or et d'argent, de bronzes et d'émaux de la vallée de la Meuse, de Rhénanie et de Limoges, de perles du golfe Persique, ou encore de diamants, de rubis ou autres pierres précieuses venant d'Inde[69]. » Une large part des fastueuses étoffes venait d'Italie qui était un immense atelier en même temps que le centre de l'art. Elle importait aussi des étoffes et d'autres objets précieux d'Orient. Tous les secteurs étaient dominés par les Italiens de sorte que cet échange était étroitement lié à la Renaissance. En fait, d'un certain point de vue, l'art était simplement une marchandise parmi d'autres requise par les riches, l'aristocratie ou les hommes d'Église. Et une bonne partie de l'activité se concentrait autour des cours, petites et grandes, qui à leur tour avaient besoin d'une bourgeoisie pour les approvisionner. Les échanges de biens encourageaient les échanges d'informations à travers l'Europe. En 1471, le mathématicien Johannes Müller écrivait : « Il est de plus en plus facile de rester en contact avec les érudits de tous les pays, car Nuremberg, grâce aux perpétuels voyages de ses marchands, peut être considéré comme le centre de l'Europe[70]. » « La technique du livre imprimé de type occidental était disséminée au sein de l'Europe le long des routes commerciales, alors que les livres imprimés devenaient eux-mêmes des objets de commerce dans tout le continent[71]. » Il en allait de même pour nombre d'idées religieuses, d'abord avec l'hérésie

des cathares, puis avec d'autres phénomènes comme la peste, ainsi que l'art lui-même, tous ces éléments devenaient des objets d'échange, ainsi que d'autres aspects de la Renaissance elle-même.

Spufford livre un utile portrait du marchand à l'époque médiévale, lequel était fondamental dans ces échanges, mais son travail concerne l'Europe, et recèle peu de références aux relations commerciales qui s'étendaient indirectement bien au-delà de ce continent[72]. Pourtant les transmissions non seulement de biens mais également d'informations entre l'Orient et l'Occident étaient considérables, surtout avec l'installation de colonies commerciales à Istanbul et Alexandrie au xe siècle. Si réduire l'étude des activités commerciales à l'Europe peut parfaitement se comprendre, cela laisse au lecteur l'impression que l'Occident a toujours montré la voie, comme avec l'imprimerie et l'alphabet, alors que ce n'était pas du tout le cas.

Pour l'Europe, il existait une autre dimension du contact avec l'Orient : la reprise du commerce européen et d'autres relations avait pour conséquence le mélange avec une autre culture, non chrétienne, comme l'ont expliqué pour la Turquie les historiens de la culture Jardine et Brotton dans leur livre récent, et cela avait pour conséquence, à l'instar du retour aux œuvres des Anciens, un plus grand intérêt à l'égard de ce que les autres cultures et les autres religions avaient à dire. Les Arabes et les juifs connaissaient précisément cette situation de longue date, en Inde et en Chine. Conjointement à un scepticisme plus général[73], une forme de sécularisation découlait du contact avec les autres religions, ce qui était bénéfique à la fois aux avancées de la science et à la libération des arts. Mais la sécularisation en elle-même ne requérait pas une renaissance, bien qu'elle prît place avec la découverte de la culture classique. De plus grandes marges de manœuvre pouvaient aussi provenir du relâchement des liens au sein d'une religion hégémonique. Avec une stimulation externe, ce relâchement se produisait ailleurs également, comme par exemple avec l'émancipation juive en Europe du Nord (au sud, une certaine forme de liberté s'était manifestée bien plus tôt), où il n'y avait pas de renaissance mais plutôt une efflorescence. Comme l'historien Eric Hobsbawm l'a remarqué, l'émancipation ne s'est pas produite dans le Nord avant le début du xixe siècle, bien plus tard dans certains cas, et quand cela est arrivé, c'était comme « si on laissait soudain la vapeur sous pression s'échapper d'un autoclave[74] ». Les juifs prirent soudain énergiquement part au théâtre

et aux arts visuels, de même qu'aux sciences, dans des champs qui ne leur avaient pas été accessibles auparavant. Comme dans le cas plus connu de la Renaissance italienne, le contrôle religieux des arts, débouchant sur un certain degré d'iconophobie, fut mis de côté, ce qui conduisit à une « Renaissance juive » dans tout le secteur des arts visuels. Par le biais d'une transformation extraordinaire, l'iconophilie se substitua à l'iconophobie. L'efflorescence n'était pas une renaissance, un retour aux gloires du passé ; il n'y avait pas de tradition de représentation figurative (si ce n'est dans certains cas marginaux) vers laquelle faire retour. La peinture et les arts visuels, tout comme les sciences naturelles, étaient importés de l'extérieur. L'Occident, quant à lui, retournait bel et bien au passé.

L'autre élément est en lien avec la fondation d'institutions qui sont désormais si déterminantes pour la modernité et dans lesquelles s'est cristallisée l'approche séculière dans les arts et les sciences. On a beaucoup écrit sur les débuts des universités en Europe au XIIe siècle à partir des écoles cathédrales (plutôt que monastiques), à Salerne, Montpellier, Bologne, Padoue, Paris, puis au XIIIe siècle à Oxford et Cambridge. Cette évolution doit être considérée comme un accomplissement européen significatif, à savoir la création d'une institution regroupant tous les savants locaux, mais sans portée universelle (ainsi que pourraient le suggérer les universités). C'était sans doute un important élément d'essor, mais encore une fois, cela n'avait rien d'unique. Si c'est ainsi qu'on l'a considérée en Europe occidentale, c'est seulement à cause de l'effondrement antérieur de l'enseignement, surtout l'enseignement supérieur, et en vertu de la méconnaissance des autres sociétés. À l'époque des Grecs et des Romains, un enseignement de niveau supérieur avait bien sûr existé, au Lycée et à l'Académie. À l'est de la Méditerranée, même après la chute de Rome, de telles écoles fonctionnaient toujours et la philosophie continuait d'être enseignée à Alexandrie, jusqu'à ce que Justinien ne la supprime en raison de son caractère païen, au VIe siècle, ici comme ailleurs. Mais la grande bibliothèque d'Alexandrie, en partie détruite par les Romains, poursuivit ses activités jusqu'à l'époque musulmane. Comme avec d'autres religions à écriture, la première préoccupation des Arabes lorsqu'ils occupaient une ville était de construire une mosquée, d'édifier un hôpital et d'ouvrir une école libre, un centre d'apprentissage de l'écriture et de la lecture, pour l'essentiel religieux, qui comprenait une bibliothèque. À Cordoue, Abd al-Rahman III (francisé en Abdérame III, règne 912-961), père d'al-Hakam II,

fit non seulement tout cela, mais fonda également des bibliothèques publiques dans les villes principales et, dans sa capitale, des réunions de savants et de poètes eurent lieu dans des « académies », soit au sein du palais, soit au domicile des érudits, incluant des femmes de haut rang. On trouvait des académies de médecine, de mathématiques, d'histoire et de poésie à Cordoue[75]. L'enseignement supérieur ne connut pas d'arrêt avec l'Islam, mais se poursuivit dans les cours telles que celles d'al-Ma'mun à Bagdad, avec ses écoles de traducteurs du grec. Plus tard, les madrasas, telles qu'al-Azhar au Caire, fondée au xe siècle, inaugurèrent une tradition d'enseignement religieux semblable aux universités européennes et bouddhiques postérieures. Celles qui ont été ouvertes en Iran au xie siècle étaient indépendantes des mosquées et allouaient des fonds privés aux écoles qui se focalisaient sur le savoir islamique. Cependant, les « sciences étrangères » se poursuivaient ailleurs, de façon informelle plutôt qu'institutionnalisée, si ce n'est peut-être en médecine où des hôpitaux (*maristans*) existaient de façon indépendante. À Cordoue, par exemple, l'Alcázar disposait d'une bibliothèque qui, comme nous l'avons vu, possédait une collection de livres bien plus importante que tout autre établissement d'Europe du Nord. La grande bibliothèque monastique imaginée par Umberto Eco dans *Le Nom de la rose* ne reflète pas vraiment la réalité de l'Europe du Nord à cette époque. À la fondation de l'université de Cambridge, la bibliothèque était minuscule comparée à celle de Cordoue. Au xve siècle, il y avait seulement quelques centaines de livres, ce qui était loin de couvrir de façon universelle la connaissance humaine, même pour cette époque. Il s'agissait principalement de religion, l'ensemble étant adapté à la formation des prêtres maîtrisant la lecture et l'écriture. Certains ont considéré l'essor des universités en Europe comme étant la variable clé de ce que Needham appelle les « sciences modernes » de la Renaissance et de la modernité elle-même. Mais dans une perspective mondiale, elles n'étaient en rien uniques et leur enseignement était étroitement lié à la religion dominante. Elles aussi devaient opérer une rupture vers les études profanes. L'influence de l'Église demeurait forte, bien que désormais limitée sur le plan intellectuel. Même encore au xixe siècle, les membres de l'université de Cambridge ou d'Oxford étaient automatiquement aptes à agir en tant que prêtres. Était spécifique à la chaire lucasienne, dont le second détenteur était Isaac Newton, le fait que son

détenteur ne devait pas appartenir à une université et donc n'avait pas besoin d'être ordonné.

Les universités n'étaient nullement propres à l'Occident ni à l'Islam, leur dénomination mise à part. On en fait mention à Nâlandâ et ailleurs en Inde bouddhique peut-être au cours de la période Gupta (du IIIe au VIe siècle[76]). Il y en avait bien d'autres. Le sinologue Mark Elvin trouve « des éléments analogues aux universités en Chine », dont la plus connue était la « Grande École » conduite par le gouvernement pendant la dynastie des Song, laquelle comportait des examens de mathématiques et de médecine. Nous pourrions être sceptiques s'agissant d'un enseignement supérieur conduit par des gouvernements, lié aux mosquées, voire possédant des groupes de savants attachés à des cours ou des bibliothèques, comme à Cordoue. Mais il n'y a aucune raison de penser que ces établissements étaient moins libres intellectuellement que les premières universités en Europe, étroitement liées à l'Église et à la formation des prêtres et des administrateurs.

Après le déclin de Rome, alors que l'enseignement supérieur s'était interrompu brutalement en Occident, il poursuivit sa route sans heurts dans certaines régions d'Orient. Cependant, je souhaite éviter de donner l'impression d'une totale discontinuité en Occident par opposition aux continuités de l'Orient. Constantinople, au Levant, avait des envahisseurs nomades qui aboutirent à des ruptures. La grande bibliothèque de Bagdad a été détruite par les conquérants mongols dont on dit qu'ils utilisèrent les livres pour construire un pont sur le Tigre. Il y avait aussi davantage d'attaques idéologiques. La création de bibliothèques fut dans bien des cas suivie par leur destruction active – en Chine, en Islam, et ailleurs. Il y avait non seulement les dommages accidentels de la guerre, ou provenant d'une « action de Dieu », mais cette destruction pouvait aussi avoir pour origine la politique délibérée d'un envahisseur, comme pour la bibliothèque de Bagdad. Cela pouvait encore être la conséquence d'un rejet du type de connaissance qu'elles conservaient, comme avec le calife Omar et la bibliothèque d'Alexandrie à l'époque des Arabes. Celui-ci considérait que les livres qui ne se conformaient pas à la parole de Dieu telle qu'elle se présentait dans le Coran méritaient la destruction. Cette attitude n'était pas fondamentalement différente de celle de saint Augustin ou d'autres défenseurs du christianisme, tels que Justinien, qui mit un terme à l'enseignement de la philosophie païenne à Athènes et ailleurs pour des raisons analogues. L'Occident n'avait manifestement pas d'exemples

similaires d'autodafés, en tout cas jusqu'aux Nazis, pourtant des livres étaient souvent exclus du canon, les bibliothèques étaient bien plus petites ; en Angleterre, les collections monastiques furent dispersées à la Réforme (pour être rassemblées par l'archevêque Parker à Corpus Christi, Cambridge) et l'Index catholique perdurait. En réalité, faire disparaître les livres était un phénomène récurrent de l'histoire de l'écriture, en Chine comme en Europe, que ce soit par le biais de la destruction de bibliothèques, la censure de livres déterminés, voire leur autodafé délibéré. Mais dans les cultures à écriture, la renaissance avait également conduit à la restauration d'un savoir du passé, de réalisations antérieures ; c'est là un aspect de la littératie et de l'écriture où une telle récupération est possible.

Si je parle de quelque chose qui traverse l'histoire de l'écriture, c'est que nous sommes en présence d'un phénomène répandu. Cependant il semble que, en matière d'économie, nous ayons atteint, en gros depuis la Renaissance, un point que Rostow considérait comme l'amorce d'une croissance autoentretenue[77]. Certains coups d'arrêt surviennent dans les systèmes de connaissance, tels que les efforts religieux visant à réorienter l'enseignement de l'évolution, le contrôle par les pouvoirs politiques relevant d'une autre catégorie. Un essor des systèmes de production et des échanges a toujours eu lieu, les techniques se sont régulièrement améliorées, en dépit du fait que l'État et la religion aient occasionnellement tenté de les arrêter. Mais les systèmes de connaissance ont été l'objet de limitations précises, non seulement celles qui étaient internes au champ, mais qui provenaient aussi d'interférences externes. Ce que nous observons de nos jours en Europe est une croissance autoentretenue, non seulement en économie, mais aussi dans les systèmes de connaissance, au moins s'agissant des systèmes « scientifiques ». Il existe clairement un processus vectoriel dans d'autres civilisations également, mais on observe aussi des coups d'arrêt, des périodes de stase ou de refus. De telles périodes d'interruption ne sont probablement plus guère possibles (étant donné surtout la mondialisation des communications via Internet), au moins à grande échelle. L'essor de l'information et celui de l'économie sont indiscutablement liés ; les nouvelles universités d'Europe ont pu fournir un environnement institutionnel pour la connaissance, indépendant et spécifique, et les technologies ont pu atteindre un niveau tel que le rythme effréné des réalisations est impossible à rejeter, tant dans ce domaine que celui des sciences. Il est possible que nous ayons atteint un point de non-

retour dans les systèmes de connaissance également. L'idée de « croissance autoentretenue » en tant que caractéristique de la « modernité » n'est pas entièrement fausse. Les sociétés modernes semblent bien s'être embarquées dans une course différente. Mais pas différente du tout au tout. Les transformations sont caractéristiques des sociétés anciennes et même la croissance moderne a ses retours en arrière et ses interruptions. Chose plus importante encore, un essor dans un secteur particulier de la culture peut en stimuler un autre ; les relations sont globales, alors que les modes de communication et de transport se sont étendus plus largement et sont devenus plus rapides.

Le développement d'une croissance intellectuelle plus ou moins continue pourrait avoir caractérisé l'université européenne depuis l'époque de la Renaissance, en partie par le biais de la sécularisation de la connaissance, en partie par la domination du monde et en partie par le développement économique et scientifique. Mais il serait erroné d'envisager ce développement comme étant seulement issu d'un retour à notre propre passé culturel, à la reviviscence de l'Antiquité. Premièrement, tous les champs ne sont pas logés à la même enseigne : les arts ont connu une trajectoire différente de celle des sciences. Initialement, la pratique de la science, sous toutes les religions mais tout particulièrement sous les religions abrahamiques, conduit ces religions à certains désaccords avec les investigations sur les problèmes à propos desquels Dieu ou les êtres surnaturels sont censés avoir statué. Pour que s'opère un changement, une forme de sécularisation doit avoir lieu. Le phénomène s'est également produit dans d'autres cultures où il ne fait guère de doute que le surnaturel a fait obstacle au domaine de la recherche sur le monde naturel en fournissant des réponses divines aux questions que la science exigeait de pouvoir soumettre à l'investigation. Cependant, des périodes où des pensées et des actions plus libres étaient encouragées existaient aussi ailleurs et ont été décrites comme « humanistes » par l'historien juif Zafrani au sujet de l'Islam ; elles impliquaient qu'on mette de côté de façon limitée la religion et offraient ainsi un certain degré de libéralisation de la pensée, c'est ce à quoi Max Weber se référait en parlant de « démystification » et ce que l'historien Keith Thomas a appelé le « déclin de la magie », un processus qui se produisait par segments dans d'autres sphères. Dans le droit, par exemple, la justice du roi était toujours distincte de la justice des cours ecclésiastiques, mais elle prit progressivement le contrôle de la juridiction.

Ce processus de libération de l'activité du contrôle religieux était encore plus évident dans les arts visuels et dramatiques qui faisaient l'objet de forts tabous, arts circonscrits jusqu'à la Renaissance en Europe par l'autorisation des seuls thèmes religieux.

L'on doit également prendre en considération la contribution de la culture musulmane à la Renaissance italienne, et non pas tant de la religion musulmane, bien qu'en tant qu'alternative au point de vue chrétien, sa présence encourageait la mise en cause de croyances spécifiques et ainsi a pu servir à promouvoir le séculier. Il est clair que l'influence musulmane était moindre dans les arts figuratifs où, précocement durant les controverses sur l'iconoclasme, le christianisme avait rejeté certains tabous relatifs à la représentation conservés par l'islam et le judaïsme, jusqu'à une date récente. Autorisant déjà l'art religieux, le christianisme au cours de la Renaissance fit retour à des modèles classiques, alors que l'islam comme le judaïsme poursuivirent l'interdiction des idoles. Ainsi les autres religions abrahamiques eurent peu ou pas d'influence sur les arts visuels, même si l'islam en avait sur le dessin abstrait et l'architecture, surtout dans des villes comme Venise[78]. En littérature, l'influence était moins nette. Par exemple, on dit de l'œuvre maîtresse de Dante qu'elle a été influencée par les récits islamiques des voyages nocturnes de Mahomet.

La résurrection d'un autre genre littéraire, la fiction, qui avait presque complètement disparu d'Europe après la chute de l'Empire romain, pourrait également avoir été influencée par les traditions islamiques et indiennes des récits narratifs. Certaines formes de poésie italienne, telles que le sonnet et le *canzoniere*, semblent avoir l'Italie du Sud pour origine et avoir été marquées par la cour très islamisée de la Sicile normande. Mais, chose plus importante, les troubadours dans le Languedoc du XIIe siècle, célébrés comme les instigateurs de la poésie d'amour européenne, doivent presque certainement une large part de leur style, du contenu et de leur prosodie aux réalisations islamiques en Espagne et ailleurs. La poésie d'amour (*ghazal*) constituait une catégorie spécifique dans cette tradition et elle était écrite par des poètes abbassides depuis 750 EC que l'islamologue H. A. R. Gibb appelle « les vrais humanistes de l'Islam[79] ».

Certains champs tels que la philosophie peuvent sembler devoir peu à l'Islam directement, parce que, comme Richard Rorty l'a défendu[80], la philosophie telle que nous la connaissons était une production de l'axe

Antiquité-Renaissance de la pensée occidentale. En fait, non seulement les Européens mais aussi les Arabes se tournèrent vers le savoir grec, vers Platon et Aristote. Aux époques humanistes, l'Islam distinguait la philosophie de la théologie, apportant quelque chose qui lui était propre à ce champ. Mais la tradition européenne ultérieure n'incluait pratiquement ni la philosophie arabe d'Averroès (Ibn Ruchd), bien qu'il ait été décrit comme le père de la pensée séculière en Europe, ni la philosophie juive de Maïmonide, explicitement en tout cas, même si ces penseurs avaient leur influence[81]. Dans les sciences sociales, l'œuvre de l'historien Ibn Khaldûn (mort en 1406), auteur de *al-Muqaddima* (Introduction, *NdT*), qui se référait souvent à Aristote, était assez négligée jusqu'au présent siècle et, même en Islam, était très peu suivie. Tout bien pesé, la plus grande dette de l'Europe à l'égard de l'Islam et de l'Orient résidait dans les sciences dures, mais ni dans le domaine religieux ni dans celui des arts.

Néanmoins, il est important de reconnaître la dette à l'égard de l'Islam dans ces autres champs, afin de nous détourner nous-mêmes d'une certaine autocongratulation – un élément ethnocentrique qui caractérise tant notre pensée sur le rôle de la Renaissance italienne dans la situation présente et passée du monde. Autrement, nous risquons probablement de ne pas comprendre la nature des avancées en science ; par exemple, une attitude eurocentrique semble fausser la position de Salerne ou de Montpellier dans le débat sur l'histoire de la médecine, comme nous le verrons au chapitre II. Le problème est que, en Europe, nous établissons si souvent une ligne directe allant de l'Antiquité, puis du féodalisme, vers la Renaissance et la renaissance de l'Antiquité, et que non seulement nous excluons la contribution des autres cultures, mais négligeons le fait que, s'agissant de nombre d'aspects de la connaissance, la ligne directe entre le monde classique et celui de la Renaissance avait été rompue d'une manière décisive avec l'effondrement de l'éducation laïque et son remplacement final par les écoles de l'Église qui accordaient peu ou pas d'attention aux autres façons de penser ou d'agir. Bien sûr, le Proche-Orient n'échappait pas non plus aux effets de l'idéologie religieuse sur l'éducation et la connaissance. Mais les effets délétères sur les sciences semblent avoir été moins forts en Islam, peut-être en partie à cause de son héritage littéraire venu des Grecs[82], mais principalement en vertu de la persistance de la culture urbaine. Cette persistance avait pour conséquence la continuation à la fois du commerce et des écoles.

L’idée d’alternative (tant des sociétés que dans les sociétés) est essentielle car elle reconnaît la nature non intrinsèque de la suprématie culturelle, c’est-à-dire qu’elle ne considère pas un avantage ou un retard, tel que le génie, l’esprit ou la mentalité, comme un trait permanent de la culture mais l’impute à des facteurs qui peuvent changer au gré du temps. L’histoire est rarement écrite à partir de ce point de vue, mais est souvent essentialiste dans son approche et fréquemment ethnocentrique.

Mon propre intérêt à l’égard de l’étude comparative de la Renaissance a clairement une dimension politique. Les dirigeants contemporains se réfèrent continuellement aux contributions faites au monde moderne par la civilisation judéo-chrétienne. L’islam est laissé de côté bien qu’il appartienne fermement à la trilogie des principales religions fondées sur certains des mêmes textes sacrés, se tourne vers le savoir classique et dispose de nombre de valeurs identiques. Non seulement l’islam est souvent exclu de l’histoire européenne de la Renaissance, mais il en va de même de l’Inde et de la Chine, dont certaines réalisations ont atteint l’Europe par un islam qui s’étendait de l’Espagne du Sud jusqu’à l’Extrême-Orient. Et leurs réalisations étaient tout à fait considérables. Dans le dernier cas, Joseph Needham a défendu le fait que, jusqu’au XVIe siècle, la science chinoise était bien souvent en avance sur l’Europe. Dans le domaine économique, l’anthropologue Francesca Bray a décrit le pays comme le principal exportateur de produits manufacturés dans le monde avant le XIXe siècle et c’est seulement après, selon le sinologue Kenneth Pomeranz[83], que s’est opérée la Grande Divergence. L’Inde aussi devançait l’Europe sous certains rapports, par exemple, dans l’utilisation et la production de coton avant la révolution industrielle et intellectuellement avec ses chiffres « arabes » et ses mathématiques. Ces cultures ne se contentaient pas de se croiser les bras, attendant d’être dépassées par une Europe renaissante. Elles contribuèrent aux avancées scientifiques, techniques et économiques, participant à la Renaissance européenne dans ce processus. Mais le fait de tracer et de souligner un axe Antiquité-Renaissance exclusif a eu pour conséquence d’écarter les cultures non européennes de l’essor de la civilisation. Je n’en dirai pas plus s’agissant des implications politiques, si ce n’est pour affirmer à certains moments que cette exclusion, consciente ou non, encourage une idée fausse quasi raciste de supériorité par rapport au reste du monde. Certaines impressions de ce genre sont indiscutablement justifiées depuis le XIXe siècle, certains diraient depuis la Renaissance.

L'Islam et les autres sociétés pourraient arguer d'une supériorité morale, mais au XIXe siècle l'Occident a devancé le reste du monde en matière de puissance économique et militaire, de même qu'en matière d'éducation. Ce qui est complètement illégitime, et qui appelle l'épithète « raciste », est de projeter cette supériorité, selon un fondement quasi génétique, sur des époques antérieures pour lesquelles les preuves manquent.

Ce problème d'histoire ethnocentrique n'a pas commencé avec la Renaissance, ni avec les civilisations classiques. Car l'Antiquité était conçue comme une période différente depuis l'âge du bronze, voire l'âge du fer, très spécifiquement européenne et séparée de l'Asie, une période qui a fait démarrer l'Europe sur la voie unique de la modernisation. Personne d'autre n'avait une Antiquité, personne d'autre n'avait de démocratie (inventée par la Grèce !), mais seulement nous autres Européens. Pourtant, était-ce bien réellement le cas ? Les Phéniciens à Tyr avaient un système démocratique ; ils ont également inventé notre alphabet. Il en allait de même pour Carthage, une colonie de Tyr. Pourtant Carthage, une rivale méditerranéenne de la Grèce et de Rome, a été écartée pour une large part du récit de l'Antiquité. Je ne désire pas suivre jusqu'au bout la thèse du *Black Athena* de l'historien de la culture Martin Bernal, mais la façon dont ceux qui parlaient des langues sémitiques ont été exclus de l'histoire occidentale semble bel et bien avoir des analogies avec le traitement des contributions arabes à la Renaissance. L'apport asiatique à la communication dans la forme d'un alphabet (consonantique) sémitique (bien qu'avec sa « littératie » elle eût apporté à l'Europe chrétienne ses écritures) a été mis de côté, comme pour la démocratie à Tyr, Carthage et ailleurs. Toute la masse du savoir classique et humaniste était concentrée sur les sociétés grecque et romaine qui ont créé l'Antiquité, l'Antiquité européenne, comme une forme de civilisation qui devait se différencier des cultures de l'âge du bronze du Proche-Orient et d'Asie au regard des évolutions survenues, et qui fut ravivée à la Renaissance.

Elles étaient bien sûr différentes de celles d'Égypte et du Proche-Orient, mais la tentative d'écarter ces dernières d'une manière radicale, comme les européanistes l'ont souvent fait, a été contestée par des chercheurs tels que Bernal et, de fait, par la longue tradition judéo-chrétienne, malgré l'inclusion contemporaine d'Israël en Europe à diverses fins.

Il serait plus précis d'envisager un épanouissement de l'âge du bronze dans tout le monde antique autour de la Méditerranée, y compris au Proche-Orient, un épanouissement qui subit un drastique retour en arrière avec la chute de l'Empire romain, et sous certains rapports avec l'avènement de toutes les religions abrahamiques, même si les aspects positifs et négatifs doivent être mis en balance. La Méditerranée orientale conserva toujours ses liens commerciaux et intellectuels avec l'Orient et avec l'Asie centrale. En outre, l'Europe elle-même connut une reprise économique après ses contacts avec le Levant qui n'avait jamais perdu sa culture urbaine, son commerce asiatique et sa tradition d'érudition, de façon très analogue, bien qu'il y eût aussi nombre de retours en arrière. Une partie de notre étude de la Renaissance a pour conséquence de reconsidérer ces autres traditions de développement.

Devons-nous alors envisager la Renaissance européenne comme un élément d'une renaissance plus large de la culture et de la connaissance qui inclurait le monde islamique du IXe siècle, lorsqu'on traduisait les textes grecs à Bagdad, puis produisait du papier et édifiait une vaste bibliothèque dans la ville qui est aujourd'hui le lieu de tant de conflits civils et militaires ? Comme Fernand Braudel le soulignait, la mer intérieure, la Méditerranée, devint une fois encore un nœud de communication, qui fut inauguré avec le premier renouveau de Venise au VIIIe siècle. Les dépouilles mortelles de saint Marc furent acquises à Alexandrie au IXe siècle, les chevaux de bronze décorant son église provenaient de l'hippodrome de Constantinople lors de sa destruction causée par la quatrième croisade de 1204. Mais le commerce impliquait des échanges en matière de connaissance, de « culture », ainsi que de biens (et parfois de biens volés, comme dans le cas de saint Marc). L'apport de ces dépouilles à Venise « représenta un élément moteur significatif de l'aptitude de la ville à étendre son commerce en Orient et en Méditerranée du Sud afin de devenir un important point de départ des pèlerinages en partance pour la Terre sainte, et de s'établir elle-même comme […] la “charnière” entre l'Europe et l'Orient[84] ».

Nous devons assurément envisager la Méditerranée comme un lac, à la façon de l'historien Braudel. Ses rives communiquaient même à des époques reculées. Le problème n'est pas de savoir si une caractéristique spécifique ou un objet déterminé se sont transmis entre l'Égypte ancienne et la Grèce, entre une partie de la côte ou une autre, mais de répondre à la

question : étant donné l'existence de peuples navigant sur ses côtes, qu'est-ce qui était impossible ? Les céréales, l'huile d'olive, la céramique rouge africaine, tout cela faisait l'objet d'échanges commerciaux. Les champs du Sud approvisionnaient les villes du Nord. Pourquoi ces mêmes sociétés n'auraient-elles pas échangé de l'information ? La Grèce européenne n'était pas coupée de ce qui est maintenant la Turquie asiatique. De fait, elle possédait nombre de villes importantes sur les côtes ioniennes, telles que Milet, Éphèse, Halicarnasse et d'autres, et eut une grande influence en Perse, en Asie centrale et en Inde du Nord. Celles-ci communiquaient également avec les villes du Sud qui sont aujourd'hui syriennes et libanaises, habitées par des Phéniciens parlant des langues sémitiques dont l'implantation s'étendait d'Ugarit à Tyr et plus loin au sud vers Canaan et Israël et vers l'Égypte, ainsi que la Tunisie et l'Espagne d'aujourd'hui. Nous pensons trop souvent la Grèce et la Phénicie comme des unités culturelles. Elles l'étaient en un certain sens, mais sans être repliées sur elles-mêmes. C'étaient des peuples navigateurs, vivant sur des terres adossées aux montagnes, et dont le mouvement naturel les portait souvent sur les flots. Ils avaient l'échange dans les veines. Ils recherchaient les métaux, les métaux européens, qui demeuraient importants pour l'Orient, comme ils l'étaient pour toutes les sociétés après l'avènement des âges du cuivre et du bronze. Pour les obtenir, ils voyageaient au loin et avaient bien en tête les institutions des autres, de sorte que les modes spécifiques de gouvernement et de représentation constituaient un fonds commun. Aussi devrions-nous envisager la distribution des types particuliers de gouvernement démocratique autour de la Méditerranée comme faisant partie d'un système interactif d'échange de biens, d'institutions et d'idées.

Mais la Méditerranée elle-même n'était de toute évidence pas repliée sur elle-même. Il n'existait aucune frontière avec le Proche-Orient, l'Irak et la Perse. Et la religion musulmane s'étendait depuis toute l'Asie centrale jusqu'à la Chine, exactement comme la Chine faisait du commerce jusqu'au Proche-Orient et s'implantait le long de cette voie. Il en allait de même naturellement des chrétiens (nestoriens) et des communautés juives qui demeuraient tout du long de la route de la soie, qui fut plus tard utilisée par les marchands italiens. De sorte que la culture chinoise toucha la Méditerranée de diverses façons. Les musulmans eux-mêmes reconnurent l'importance de ce lien aussi bien pour la connaissance que pour le commerce. Le hadith formule cet adage : « Cherchez le savoir (*ilm*) du

berceau jusqu'à la tombe même en Chine. » Les Chinois avaient leurs propres quartiers commerciaux à Bagdad, dont le fondateur, al-Mansur, échangeait également des délégations en Occident avec Charlemagne. Puis il y eut d'autres liens du Proche-Orient avec l'Inde, tant par voie de terre par l'Iran que voie maritime depuis l'Égypte, l'Éthiopie et l'Arabie. On pense au navigateur indien qui fit naufrage en Égypte et dont l'histoire a été retracée par Amitav Ghosh à partir des documents de la guenizah du Caire dans son livre *Un Infidèle en Égypte*, et aux sites romains à Arikamedu et Muziris en Inde du Sud, en lien avec le commerce des épices. Puis il y eut l'arrivée de ceux qui parlaient des langues sémitiques provenant de la zone méditerranéenne, avec toutes les transactions commerciales, avec les chrétiens monophysites conduits par saint Thomas[85], avec les musulmans qui s'installèrent sur la côte ouest, avec les juifs habitant Cochin et plus au nord et dont les activités sont dépeintes d'une façon si vivante dans les documents retrouvés au Caire[86].

Ainsi, les réseaux élargis marquent les transmissions culturelles, le vaste monde musulman s'étendant depuis l'Espagne jusqu'à Canton et les frontières nord de la Chine – qui transmit le papier, la porcelaine, la poudre à canon, la soie et d'autres marchandises, de même que de l'information (en astronomie par exemple) –, et celui de l'océan Indien, expédiant du poivre, des épices, des cotonnades et des connaissances telles que les chiffres indiens (« arabes »), que Needham considérait comme pouvant même avoir la Chine pour origine (tout au moins le concept de zéro). L'idée d'une Renaissance uniquement européenne a été récemment critiquée par Brotton dans *Le Bazar Renaissance*, où il écrit : « Dès l'instant où l'on comprend l'impact des cultures orientales sur l'Europe dans les années 1400-1600, cette interprétation traditionnelle de la Renaissance européenne s'effondre[87]. » Ses propres investigations ont conduit à spécifier la contribution du Proche-Orient aux événements en Europe, un élément qui est clairement bien argumenté. Pourtant, il ne s'agit pas seulement de *leur* contribution à *notre* Renaissance, mais de savoir si des renaissances se sont produites ailleurs.

Simultanément à la communication et la circulation de biens et d'idées entre des réseaux d'échanges culturels, il existait aussi bien sûr des développements parallèles (la *commenda*, par exemple, une méthode par laquelle les marchands partageaient risques et profits) dont certains découlèrent d'élaborations internes de sociétés marchandes déterminées, à

mesure qu'elles s'éloignaient des cours et des hiérarchies religieuses. Sont particulièrement intrigantes, s'agissant de la société bourgeoise, les analogies mises au jour par Clunas dans son analyse des textes écrits sur le *connoisseurship* en Chine, qui apparut à peu près au même moment qu'en Europe où il se développait aussi : il s'agissait indiscutablement d'une évolution indépendante. Il en allait de même avec le théâtre profane qui fit sa réapparition au début de l'Angleterre des Tudor légèrement avant que le théâtre kabuki n'émerge parmi les commerçants japonais au XVII[e] siècle (les pièces nô du Japon et le théâtre classique de Kalidasa en Inde étaient bien sûr antérieurs). On trouvait en Chine une haute cuisine élaborée et une culture des fleurs antérieurement aux développements similaires en Europe et au Proche-Orient ; il ne s'agissait pas d'emprunts, mais ces éléments constituaient des manifestations d'abord d'une culture d'élite différenciée, puis d'une culture pour l'essentiel ressortant à la bourgeoisie, commerçante pour une large part, dans les deux régions. Sociologiquement, les pratiques trouvaient leur origine dans des conditions similaires.

La Renaissance et la Réforme sont clairement des événements européens, lesquels ont reçu le statut d'icône de l'évolution de la société moderne. Ma préoccupation présente ne s'oriente ni vers la négation de leur importance pour l'Europe, ni vers la proposition d'une origine en partie étrangère (même si c'était certainement le cas pour certains éléments), mais vise à interroger leur caractère unique et donc la position que l'histoire mondiale, par opposition à l'histoire européenne, leur accorde. La singularité de la Réforme constitue un thème mineur de la présente réflexion. C'est la Renaissance qui est au centre de mes préoccupations, et je souhaite concentrer mon attention sur des activités analogues hors de l'Europe, sur leur délaissement relatif et sur ce que cela implique pour l'historiographie européenne. Je vais maintenant me pencher sur un aspect de la contribution non européenne à la Renaissance en Europe.

Chapitre 2

Montpellier et la médecine en Europe

Je commencerai par l'Europe des débuts de la Renaissance, en portant une attention particulière au sud de ce continent, essentiellement afin de montrer les liens avec les autres cultures, musulmane et juive notamment et, par leur entremise, avec la Chine et l'Inde. Cette transmission depuis ces autres cultures est relativement bien connue, mais rarement assez soulignée dans les récits européanistes de la Renaissance, tout comme l'essor du savoir en Occident, lequel n'avait pas une histoire si différente ailleurs, comme beaucoup tendent à le suggérer. La « révolution » était la conséquence de notre « arriération » postromaine. Je vais montrer cela dans le champ de la médecine, à propos de ce qui est considéré comme la plus ancienne école de ce type en Europe et une des premières institutions d'enseignement supérieur, la faculté de Montpellier, même si Salerne lui dispute l'antériorité. Il est important que cette réalisation se soit produite dans le domaine de la connaissance scientifique ou technique, car on a surtout mis en avant la contribution artistique de la Renaissance italienne. Ceci posé, nous devons envisager les sciences aussi bien que les arts, tout accoutumés que nous soyons à ses magnifiques peintures, à sa musique, à son théâtre et à sa fiction, activités qui toutes reprirent naissance sous une forme profane après un hiatus considérable. Il en allait de même en science.

L'argument au sujet de la continuité paneuropéenne depuis l'âge du bronze jusqu'à la Renaissance, aussi bien que les importantes contributions non européennes à cette dernière, et donc à la société moderne, est plus net dans les sciences que dans les arts car, dans ce domaine, il existait une progression qu'on pouvait mesurer au fil des siècles. Les techniques ont eu une efficacité croissante, depuis la guérison et la mesure du temps

jusqu'aux missiles de destruction de masse. D'un autre côté, sur le plan théorique, notre connaissance a été retardée par les religions qui ont revendiqué détenir la seule autorité. Mais si nous observons la situation du point de vue de l'histoire des sciences européennes, elles sont allées de l'avant à pas de géant, avec nombre de cultures à littératie apportant leur importante contribution. Joseph Needham a montré les grandes étapes opérées par la Chine avant l'émergence de ce qu'il appelle « la science moderne » dans l'Occident postrenaissant. L'Inde aussi avait fait d'importantes découvertes, surtout dans le domaine des nombres et de la médecine. Comme pour d'autres branches de la connaissance, le christianisme manifesta quelque résistance à l'égard de la médecine relativement à la maladie qui était pensée par certains de ses défenseurs comme un fléau divin infligé contre les fautes ; pour certains, cela est toujours vrai encore aujourd'hui. Pourtant d'autres religions abrahamiques étaient plus positives dans leur attitude relativement à la santé publique et privée. L'Islam développa l'institution de l'hôpital (*maristan*), où l'on entreprenait traitements médicaux et investigations. Ces hôpitaux servirent de modèle pour les hôpitaux européens[1]. Ils faisaient usage des recherches classiques de Galien et d'autres qu'utilisaient les médecins chrétiens nestoriens à Gundishapur, une ville iranienne que les Arabes contrôlaient et où les traditions hellénistiques se perpétuaient. Les docteurs arabes en vinrent à pratiquer en ce lieu, de même que les juifs qui vivaient parmi eux. Il est certain qu'à l'époque médiévale, le savoir arabe dans ce champ était bien plus avancé qu'en Europe, celui-ci ayant appris non seulement des Grecs mais aussi des sources indiennes et chinoises. En outre, les docteurs musulmans contribuèrent beaucoup de leur propre chef, notamment s'agissant des manuels qui constituaient la base de l'enseignement médical en Europe pendant plusieurs siècles. De fait, dans les premières écoles médicales, l'arabe était une seconde langue obligatoire, tout comme le latin l'était dans les autres universités d'Europe.

Le fait de négliger les contributions arabes à la connaissance n'a nulle part été aussi net que dans l'histoire de la médecine. En dehors des travaux de spécialistes, les historiens de la culture ont tenté de mettre en ligne directe la pratique actuelle avec l'Antiquité et ont eu tendance à en exclure les autres contributions. La question, soit de retracer la généalogie européenne directement à partir du monde classique, soit d'admettre le fait qu'une contribution spécifique a été apportée de l'extérieur, est bien

illustrée par l'histoire de la médecine à Montpellier. Je commencerai avec un récit de l'origine de l'école de médecine de Montpellier écrit par un docteur libanais nommé Hariz qui y avait étudié. Son livre (qui date de 1922) confronte les versions relatives aux débuts de cette école, qui a été officiellement fondée en 1230 et a été une institution fondamentale pour le développement de la médecine européenne. L'essor de la grande école de médecine a été considéré soit comme un développement purement local (résultant du « génie européen »), soit comme une évolution plus largement fondée sur le savoir et la pratique classiques (bien sûr également européens). L'auteur du livre présente une vision alternative. Chrétien libanais, il est bien sûr arabophone et insiste sur le fait que Montpellier, localisé près de l'Espagne musulmane, et Salerne, l'autre ancienne école de médecine située proche de ce qui avait été un régime musulman en Sicile, ont été fortement influencés par la pratique et les écrits médicaux arabes.

À l'époque romaine, la Méditerranée constituait un réseau de routes de communication entre le Nord et le Sud. L'Afrique du Nord faisait partie de l'empire et pourvoyait en fait beaucoup de ses céréales et de son huile, sans parler de ses produits artisanaux et de son or, à travers le Sahara. Le célèbre *annona* qui fournissait des céréales aux principaux foyers urbains en Grèce et à Rome provenait de la plaine côtière de ce qui fut plus tard le Maghreb, de Tunis (Africa) et de la Tripolitaine. Et là où il y avait du commerce, il y avait également des échanges d'informations, ainsi que des arts et de l'artisanat, avec de magnifiques mosaïques provenant du sud. Avant l'époque romaine, cette région avait bien sûr sa propre civilisation qui comportait l'écriture provenant de l'est de la Méditerranée dans la ville de Carthage. Cet intérêt pour le Nord se poursuivit à l'époque postromaine avec les Ostrogoths traversant l'Italie et prenant possession de la plaine africaine (dont les Wisigoths essayèrent également de s'emparer en vain), principalement à cause de sa productivité. Le détroit de Gibraltar ne représentait pas une réelle barrière. Les sémites, tant juifs que Carthaginois, se trouvaient dans les villes portuaires sur les deux rives de la Méditerranée et faisaient du commerce ensemble. Par la suite, à travers le détroit et sur invitation des populations juives, particulièrement harcelées par les dirigeants wisigoths catholiques, et de Wisigoths mécontents eux-mêmes, arriva l'armée arabo-berbère musulmane d'Oqba ibn Nafi en 711. Comme auparavant, les peuples de langue sémitique continuaient de communiquer à travers la Méditerranée et dans certains cas par-delà les divisions

religieuses. Ainsi, les pratiques médicales n'étaient pas confinées au sud mais se diffusaient vers le nord lorsque l'idée selon laquelle la maladie était due à un « péché originel » s'affaiblit.

Dans les premières années de l'ère chrétienne, les communautés juives avaient été dispersées tout autour de la Méditerranée, dont les deux rives faisaient parties de l'Empire romain, de même que plus au nord. Par exemple, Bordeaux était connu de longue date pour ses importations, dont on a trouvé des traces dans les maisons des « orientaux », des juifs, des Syriens et des Grecs[2]. Au VIe siècle, la poterie, l'huile et les vins de Gaza étaient importés par Marseille, avant le grand déclin agricole de ce siècle. Il y avait bien sûr beaucoup de commerce en Méditerranée jusqu'à ce que les Vandales fassent leur apparition au Ve siècle. Des groupes sémites étaient implantés dans tous ces endroits, à commencer par l'Espagne elle-même, sous contrôle des Wisigoths. Cependant, c'est au cours de la conversion de ce royaume (auparavant arien) au catholicisme en 589, avec celle de Récarède à Tolède, que des mesures sévèrement antisémites furent prises, conduisant à la migration des juifs vers la France et à l'accueil de conquérants musulmans par le détroit de Gibraltar[3].

Dans leur étude de la médecine à Montpellier, au sein d'un ouvrage portant sur *Les Juifs du Midi*, les historiens de la région Danièle et Carol Iancu font remonter à 1181 la date de naissance officielle de l'école de médecine de Montpellier, antérieurement même à la datation d'Hariz, au décret de Guilhem VIII allouant la liberté d'enseigner à cet endroit. Montpellier devint le centre de la connaissance médicale apportée par des maîtres provenant de toutes les régions du monde méditerranéen. La science ancienne et celle des Arabes se diffusaient dans la pratique et étaient pour une large part traduites par les praticiens juifs, surtout ceux qui étaient à Tolède et ceux qui, venant d'Andalousie, fuyaient vers la ville languedocienne de Lunel au XIIe siècle[4]. Dans la seconde moitié du XIIIe siècle, par exemple, Moshe ibn Tibbon avait traduit en hébreu presque une douzaine d'ouvrages médicaux de Maïmonide, d'al-Razi, d'Avicenne et d'autres. L'essor de la médecine dans le sud de la France ne constituait bien sûr qu'un élément du processus de conservation en Irak et de réception en Europe de la philosophie aristotélicienne. Mais la fondation d'une école à Montpellier était importante parce qu'elle impliquait une transformation en Europe. Finalement, les savants européens ont eu un accès direct au corpus de Galien mais l'essentiel du matériau avait été conservé par le monde

islamique. De même, les nouvelles universités, qui avaient auparavant rejeté l'œuvre d'Aristote, l'acceptaient désormais, ce qui constituait en soi une forme de sécularisation.

Lunel qui est une ville ancienne, à une trentaine de kilomètres à l'est de Montpellier, aurait été fondée par des réfugiés juifs venant de Palestine après le sac de Jéricho par Vespasien en 68 AEC, et arrivant à Villa Portus, le port gallo-romain sur la côte du lac Majeur. Il existait d'autres raisons pour lesquelles les juifs fuyaient la Palestine au cours des deux siècles suivants. Ou bien ils ont pu venir antérieurement en participant aux activités commerciales phéniciennes, lesquelles avaient eu lieu dans le sud de la France depuis le VIIIe siècle AEC, en vertu d'un traité signé au IXe siècle entre le roi de Tyr et les dirigeants d'Israël et de Judée (envisageaient-ils des projets commerciaux avec leurs communautés à l'extérieur, ceux-ci finissant par se réunir, ainsi que Bernal le suggère[5] ?). Ou bien ils sont arrivés avec les implantations romaines, comme celle de Cologne fondée au Ier siècle AEC, ou celle de Pompéi en Italie. En tout cas, que ce soit par l'exil ou le commerce, les juifs étaient largement dispersés à travers la Méditerranée, au nord comme au sud. Et il existait une communication continue entre les implantations. Samuel ibn Tibbon était né à Lunel, comme Brotons l'écrit bien plus tard, mais « il résida également à Marseille, à Tolède, à Barcelone et même à Alexandrie[6] ». Ces allées et venues étaient bonnes non seulement pour le commerce, mais aussi pour les transmissions d'informations et pour le maintien d'une religion spécifique. Et si cela ne passait pas par les personnes, il y avait la communication par le biais des lettres.

On trouvait des juifs dans tous les ports de commerce de Méditerranée, selon Flavius Josèphe. Il évoque une complète dispersion des communautés en Orient au cours de l'époque romaine et de leurs étroites relations avec les Phéniciens. Les juifs faisaient partie de ces peuples levantins qui étaient de grands voyageurs, moins pour diffuser le monothéisme (même si cela se produisait) que pour des raisons commerciales. Dans la Méditerranée, ils recherchaient les métaux, mais ils établirent aussi des colonies commerciales en Inde et en Chine. Il en allait de même bien sûr des Perses, des Arméniens, puis des musulmans. La mer intérieure elle-même, comme Braudel l'a remarqué, constituait un grand lac où s'établissaient de fréquentes communications entre les deux rives, avec les céréales et l'huile arrivant dans les cités portuaires sur la rive nord, les produits manufacturés

et les matières premières, au sud. Les *sigillata* (céramiques sigillées, *NdT*) exportées d'Arezzo, de la Graufesenque (Millau) et de Lyon (*Lugdunum*) via Narbonne n'étaient qu'un de ces objets, qui prirent plus tard la direction inverse avec les pots fabriqués en Afrique du Nord. Dans tous ces ports, il y avait des marins sémites, des Carthaginois, des Syriens et des juifs qui se mélangeaient, et c'est vers ces centres que les réfugiés fuyaient depuis l'Orient lorsqu'ils étaient attaqués. Ainsi, il est hautement probable que, sur l'une de ces routes, les juifs étaient à Lunel longtemps avant la fondation de l'école de médecine à Montpellier, qui était la ville voisine.

Ici, ils étaient présents depuis le Xe ou XIe siècle, ceux de Lunel depuis le début de l'ère chrétienne. « Montpellier ne doit pas oublier que c'est à Lunel, pour une large part, qu'elle doit les débuts de sa faculté de médecine[7]. » Il existait d'importantes écoles juives à Narbonne et à Lunel qui, selon Brotons, enseignaient les arts libéraux comme à Alexandrie. Cela semble peu probable, étant donné l'histoire en dents de scie de cette école. Mais, d'un autre côté, l'instruction ne se limitait pas à la religion et à la Kabbale, ainsi que nous le voyons à partir des commentaires de Benjamin de Tudèle qui y avait voyagé en 1160. Ces premiers juifs se livraient à des activités économiques telles que le foulage des tissus, mais celles-ci avaient prospéré, d'abord, avec l'arrivée d'exilés en raison des politiques antisémites du nouveau roi wisigoth catholique à Tolède en 672 ; d'autres réfugiés étaient arrivés ensuite d'Espagne en 1034, en provenance des terres musulmanes. C'est indiscutablement ce dernier contingent, marqué par la renaissance mauresque en Andalousie, qui apporta les premiers signes de ce renouveau de la connaissance à Lunel, conduisant aux événements qui suivirent à Montpellier. Tant Narbonne que Lunel semblent avoir enseigné la médecine encore auparavant, mais ces villes étaient certainement stimulées par les réfugiés venant d'Andalousie. Dans cette seconde ville, ils formèrent l'Havura de Lunel (une fraternité) qu'on a appelé université ou académie[8]. C'est là que, à la suite de l'arrivée d'exilés venant d'Espagne musulmane, des savants ont traduit des textes de l'arabe vers l'hébreu, alors qu'à Tolède, c'était de l'arabe vers le latin qu'on traduisait. Ces traductions concernaient entre autres nombre d'œuvres juives relatives à la médecine et à la philosophie. Par exemple, en 1212, Samuel, qui appartenait à la même célèbre famille qu'Ibn Tibbon, s'était exilé d'Espagne, qui fournissait tant traducteurs que rabbins, et avait produit le *Petit Canon* de Galien avec des commentaires en arabe, ainsi que les *Météorologiques* d'Aristote,

L'Histoire d'Alexandre de Macédoine de Ptolémée ; sans parler du philosophe juif Maïmonide, qui écrivait en arabe. Les traductions de son fils, Moïse, comprenaient l'œuvre médicale d'Averroès, les *Principes* d'al-Farabi, les *Éléments* d'Euclide, l'*Almageste* de Ptolémée, les *Aphorismes* d'Hippocrate, une œuvre d'al-Razi, et une introduction à la médecine d'Hunayn ibn Ishaq. Ces traductions pouvaient parfois être faites sur commande[9], payées par les riches membres de la communauté, lesquels étaient souvent docteurs, mais le père, Samuel, composa également nombre d'œuvres originales à caractère religieux. En fait, la religion ne s'éloignait jamais bien loin de l'esprit de cette famille. Il y avait, par exemple, les lettres d'Abba Mari à Ben-Addereth, le rabbin de Barcelone, se plaignant du déclin des études juives, de la préférence accordée à la philosophie et aux interprétations allégoriques de la Bible. Addereth voulait excommunier tous ceux qui s'affairaient à une telle philosophie. Ici encore la religion encourageait la médecine mais décourageait d'autres formes de connaissance. Néanmoins les juifs ont été un élément essentiel dans la transmission des connaissances accumulées, surtout en médecine, par l'Islam andalou à Montpellier et ont stimulé la Renaissance au nord des Pyrénées.

Nombre de médecins importants en Islam s'adossaient non seulement aux textes classiques mais ajoutaient aussi d'autres sources, de même que leurs propres travaux. En Perse, al-Razi (865-925) avait produit cinquante-six traités médicaux, parmi lesquels des originaux, et dont certains furent traduits en hébreu par la famille Ibn Tibbon de Lunel au XIIIe siècle. Al-Razi avait établi une distinction diagnostique entre la rougeole et la variole, conduisant à leurs traitements respectifs. L'inoculation contre la variole était connue de la médecine arabe et a été apportée en Angleterre depuis la Turquie au XVIIIe siècle ; elle avait traversé aussi le Sahara et se pratiquait en Afrique de l'Ouest avant l'arrivée de la médecine européenne[10]. Dans l'Islam occidental, se distinguait également Abu al-Qasim d'Espagne (Aboulcassis, 936-vers 1013). Réputé comme le plus grand chirurgien du monde musulman, il avait introduit la chirurgie rationnelle en Europe, car la pratique de la dissection était tombée en désuétude depuis l'époque d'Alexandre. Combinant savoirs oriental et classique, il avait façonné la pratique médicale européenne antérieure à la Renaissance. Comme médecin de cour (car la Cour était un haut lieu du patronage de la médecine), il avait écrit *al-Tasrif* (La méthode), basée sur l'œuvre du savant byzantin du

VIIe siècle Paul d'Égine et sur ses propres observations. Au XIIe siècle, le livre a été traduit par Gérard de Crémone dans la Tolède reconquise et est demeuré le principal traité de chirurgie en Europe pour les cinq-cents années qui allaient suivre : on le préférait à celui de Galien.

Les praticiens de la médecine dans les terres arabes comprenaient à la fois des chrétiens et des juifs. Malgré l'idée selon laquelle Dieu est responsable de toute maladie, les premiers suivaient un enseignement, car s'imposait la nécessité de soulager la souffrance et la maladie. Par conséquent, ils pouvaient exercer leur art plus facilement que dans d'autres sciences. La médecine fournissait également un moyen de subsistance aux rabbins, moines, philosophes ou autres. La santé était une préoccupation dans tous les régimes (tout particulièrement en matière de santé publique) et c'est ainsi que la médecine continuait d'avancer, même sous ces systèmes religieux qui décourageaient une connaissance de la nature considérée comme non nécessaire, compte tenu de l'omniscience de Dieu. Dans le judaïsme, par exemple, la médecine était « le domaine intellectuel où les juifs d'avant l'émancipation étaient déjà établis dans le monde élargi[11] ». À Damas et Bagdad, de tels docteurs étaient sollicités dans les cours pour traiter les dirigeants, le traitement dépendant de leur expertise et non de leurs croyances. Mais nombre de ces groupes travaillaient également dans les *maristans*, soignant les pauvres aussi bien que les riches, et ces institutions islamiques étaient très largement prises pour modèle ailleurs.

Avant la fondation de la faculté de Montpellier, la médecine en Europe était souvent limitée dans son étendue et pratiquée au sein d'établissements religieux comme des hôpitaux monastiques[12]. Lorsque survenait parfois un conflit avec les doctrines théologiques, on avait toujours besoin de médecins spécialisés. Ainsi il y avait d'importantes écoles juives dans les synagogues de Béziers, Lunel et Narbonne, où l'on pratiquait et enseignait la médecine[13]. Ces écoles étaient associées à des lieux de culte et d'enseignement et entretenaient des liens étroits avec l'érudition arabe en Espagne. Ainsi, à partir du XIIe siècle, la ville de Montpellier attirait les docteurs « arabo-hispaniques » à cause de ses très importantes connexions commerciales avec l'Espagne et le monde méditerranéen plus généralement.

Montpellier était situé en Septimanie, région côtière de la Méditerranée française qui avait été sous domination d'un régime wisigoth antérieur, puis

arien, implanté entre Perpignan et Marseille. Pendant plus de quarante ans (725-767), la ville passa sous domination arabe lorsque les forces arabes qui avaient conquis l'Espagne wisigothique, désormais catholique, partirent à l'assaut de Poitiers et furent repoussées par Charles Martel et sa cavalerie en 732. Sous domination arabe au VIIIe siècle (bien que reconquis entre 760 et 768), il y avait là un espace occupé et visiblement dirigé par des juifs en contact avec leurs coreligionnaires de Bagdad[14]. L'Islam était plus hospitalière (tolérante) à l'égard des autres religions du Livre que le christianisme si l'on en juge par la présence continue de communautés juive et chrétienne, même de nos jours. Alors qu'il n'existe maintenant aucune communauté musulmane traditionnelle déterminée au sein de l'Europe chrétienne, hormis les Balkans où les vestiges de la domination turque subsistent, on observe cependant, bien sûr, une population de nouveaux immigrants très importante originaire des pays musulmans qui bénéficie d'une certaine tolérance et d'une autonomie très limitée.

Les juifs de Septimanie faisaient partie d'une communauté établie de longue date. Les villes où ils étaient concentrés étaient ouvertes aux autres, puisque l'idée de ségrégation n'était seulement venue que de l'Europe du Nord en 1084[15]. Quand Benjamin de Tudèle visita ces communautés, il fit des commentaires sur la prospérité des villes où les habitants avaient établi des écoles pour l'essentiel à des fins religieuses. Il parle de Montpellier comme ayant les plus grands savants juifs de l'époque et de bien d'autres étudiant le Talmud. Cependant, un voyageur postérieur, Kalonymus ben Kalonymus d'Arles, évoque l'élément intellectuel comme étant constitué de pseudo-savants et de soi-disant « docteurs et astronomes[16] », sans doute parce qu'il n'était pas suffisamment orthodoxe. Le Sud encourageait un judaïsme plus intégré et cultivé que le Nord, un judaïsme où l'on faisait souvent fi des règles strictes promulguées par le Vatican issues du concile de Latran (1215), en partie parce que la médecine était si importante chez les juifs du Moyen Âge mais également parce qu'ils possédaient une approche plus ouverte. Béziers, par exemple, avec une importante communauté juive et sa propre synagogue, avait été accueillante à l'égard des cathares – et antérieurement des troubadours ; en fait, il existait un esprit en faveur de la laïcité, voire de l'anticléricalisme, dans une large part du midi à cette époque. Cette réputation attachée à la ville était en partie responsable de l'invasion de Béziers par la croisade albigeoise menée par Simon de Montfort (1209), du massacre de la population qui s'ensuivit et de

l'installation de la royauté française[17]. Sous la domination des catholiques du nord, il existait une certaine hostilité, et plus tard le concile de Béziers de 1246 excommunia les chrétiens qui faisaient appel à un docteur juif (« car il valait mieux mourir que de devoir sa vie à un juif[18] »). Il s'agissait d'un problème religieux plus qu'ethnique, mais malgré cela les monastères et les moines étaient réputés faire appel à des docteurs juifs. Tout comme l'Espagne, le Midi était toujours plus hospitalier aux juifs, surtout aux docteurs qui étaient souvent les chefs et les représentants de leurs communautés, sur les plans intellectuel et commercial ; car la pratique de la médecine était également une façon par laquelle un rabbin ou autre personnage religieux pouvait gagner sa vie. S'agissant de Montpellier, les docteurs juifs et arabes travaillaient à proximité de la faculté, ainsi que plus tard à la faculté elle-même, tant avant qu'après sa fondation. Alors que les docteurs juifs avaient leurs propres traditions, ils apprenaient beaucoup des Arabes, au Proche-Orient, en Afrique du Nord et en Espagne. Plus tard, les livres qu'ils traduisaient, surtout à Tolède, vers le latin et dans la langue vernaculaire, après la reconquête par le monde chrétien, étaient utilisés dans les écoles de médecine en France et en Italie (notamment à Padoue).

La médecine n'était pas le seul domaine dans lequel les influences arabes jouaient un rôle décisif, encourageant le renouveau en Europe de l'investigation et de la pratique scientifiques. Les évolutions européennes ultérieures vers ce que nous considérons être la modernité n'auraient pas non plus été possibles sans le travail de fond des savants arabes, lesquels recherchaient un cadre permettant d'unifier le savoir issu d'anciens modèles avec la doctrine religieuse ultérieure (voir annexe 2).

Chacun à sa manière, ces enseignants inventoriés en annexe s'intéressaient au problème des relations entre la foi et la raison, entre une religion hégémonique et une investigation plus libre sur le monde, de même qu'à une réconciliation de la théologie avec la rationalité, même en science, car personne ne pouvait rejeter la première, sous peine de mort. Mais une opposition entre les deux avait été présente dès le départ, bien que la religion continuât d'être importante, même pour certains comptables ou autres professionnels. Ce qui était en jeu n'était pas tant un rejet de la religion qu'un élargissement du domaine de la « rationalité » et une extension de l'investigation ; tout cela constituait une sécularisation partielle de la connaissance qui conduisait à son essor, surtout en science, de même qu'à une expansion des arts.

Pour revenir au domaine médical, la tout aussi célèbre école de médecine de Salerne en Italie du Sud possède une histoire à certains égards analogue à celle de Montpellier. Ville romaine à l'origine, elle était déjà connue pour être un centre de médecine qui poursuivait ses activités sous les Byzantins. Proche également de la Sicile arabe, elle fut attaquée à deux reprises par les forces musulmanes même si elle y résistait à chaque fois. Néanmoins, l'influence de la médecine arabe y était tout à fait considérable. La faculté elle-même était renommée au xe siècle, voire sans doute au siècle précédent[19]. À cette époque, un savant juif connu d'ordinaire sous le nom de Donnolo, qui avait été fait prisonnier par les Sarrasins, écrivait des traités médicaux pour la faculté en italien[20]. L'institution est devenue particulièrement célèbre à l'époque de Constantin l'Africain, né à Carthage de parents juif et arabe (aussi peut-être descendait-il d'un des Carthaginois dont Bernal suggère qu'ils ont été assimilés au judaïsme). Il avait beaucoup voyagé en Orient, acquérant des connaissances médicales partout où il allait. À son retour en Méditerranée, il fut accueilli en Sicile désormais sous l'égide du duc normand Robert Guiscard et, en 1068, arriva à Salerne où la médecine arabe était déjà réputée, en partie grâce à la désignation comme pape du mathématicien Sylvestre II (lequel, comme Gerbert d'Aurillac, avait étudié ces sources près de Barcelone), et en partie grâce à sa proximité avec la Sicile qui, comme nous l'avons noté, avait été occupée par les Arabes avant d'être reconquise par les Normands (entre 1061 et 1091). En conséquence de ces travaux, Constantin, qui était désormais chrétien, était très familier de la médecine arabe et lorsqu'il a finalement rejoint le monastère du Mont-Cassin, il a traduit nombre d'œuvres qui devaient inspirer une « renaissance médiévale » en Europe[21]. Certaines d'entre elles (souvent livrées sans remerciements et donc suggérant de façon trompeuse une origine chrétienne ou européenne) ont été utilisées dans les facultés de médecine de Montpellier et de Paris pendant plusieurs siècles, en conséquence de quoi Constantin a été appelé « le restaurateur des lettres médicales en Occident[22] ». Dans la seconde moitié du xiiie siècle, s'est opérée une dispersion de la connaissance à partir du sud de l'Italie, à la suite de conflits internes entre Guelfes et Gibelins, le parti du pape et celui de l'empereur, et plusieurs professeurs ont émigré afin de s'installer dans d'autres régions d'Europe, notamment en France, et particulièrement Roger de Palma de Salerne. Ils emmenèrent avec eux les œuvres datant du xe siècle d'Abu al-Qasim sur la « chirurgie rationnelle », à savoir fondée sur la

dissection d'humains, une question qu'il avait été difficile de faire progresser dans une région dominée par les religions abrahamiques en raison de la révérence à l'égard du corps humain préservé dans sa totalité ; il est toujours difficile d'enterrer un cadavre non complet en Israël. Ainsi les grandes facultés de Salerne et de Montpellier étaient dépositaires du savoir méditerranéen. Et ce n'était pas seulement la médecine qui se diffusait depuis le sud de l'Italie. Le plat national italien que sont les pâtes semble aussi avoir des origines siciliennes[23], de même que l'activité du tissage de la soie. Celle-ci provenait de Palerme où elle était encouragée par Frédéric II et arriva à Lucques (puis à Bologne, au nord de l'Italie, et à Lyon[24]). En fait, ce territoire musulman, puis normand, était encore plus important même pour ce qui allait arriver. « C'était en Sicile en effet que ces pratiques rationnelles de gouvernement, qui allaient devoir former au cours de la Renaissance le corollaire nécessaire du développement capitaliste, ont émergé pour la première fois dans leur pleine puissance. » On l'a appelé « le premier État moderne. Il n'avait aucun but surnaturel »[25]. Malheureusement, tout cela est considéré comme « une expression du caractère spécifique de la société », les relations féodales et l'Église médiévale ayant seulement une « importance épisodique »[26]. La description est correcte ; le raisonnement est, de façon inacceptable, essentialiste, et en réalité exclut l'influence de l'Islam ; la Sicile médiévale n'était pas moins européenne dans son esprit que la Renaissance en raison de l'alternance qui y avait cours ici comme ailleurs.

Dans son histoire de la faculté médiévale de Montpellier[27], Bonnet reconnaissait le rôle ancien des docteurs arabes et juifs (ces derniers appartenant à ce qu'il appelle l'université de Lunel) comme pourvoyeurs de soins. Dans le sud de la France, ils avaient auparavant apporté une médecine compétente aux Goths. Dans ce territoire commerçant, les docteurs étaient connus sous le nom de *médecins-épiciers** et combinaient les deux rôles. C'était, avant la fondation en 1220 d'une faculté par un décret du cardinal Guillaume Conrad, un légat pontifical. En fait, ce décret pourrait avoir pour origine le désir de l'Église chrétienne, en des temps fortement marqués par le catholicisme, de placer la pratique et l'enseignement de la médecine, souvent accomplis par des étrangers, sous le contrôle de l'évêque de Maguelone qui nommait le chancelier. Conrad avait avant cela combattu le mouvement cathare dans le sud de la France. Et même auparavant, il y avait eu le décret de Guilhem VIII, seigneur de

Montpellier, qui voulait protéger les intérêts des docteurs chrétiens ; on trouve déjà quelques mentions d'activités médicales au XII[e] siècle. Mais alors que Bonnet admet l'importance de leur premier enseignement, il considère néanmoins la civilisation arabe comme incapable d'innover et « [d'apporter des] contributions substantielles en médecine[28] », principalement à cause de ses lacunes en anatomie. Ainsi, dans son propre récit, il fait remonter Montpellier à la Grèce, au fondateur mythique de la cité, Hercule, dont on dit qu'il avait annoncé une ville de négociants. Aussi aurait-elle été fondée sur des principes grecs, comme disait le proverbe : « *Olim Cous, nunc Monspeliensis Hippocrates* », jadis Hippocrate était de Kos, maintenant il est de Montpellier.

Cette thèse sur le développement de la médecine en Europe nous met face à un exemple d'histoire ethnocentrique et téléologique. À l'époque où ces récits historiques furent écrits, aux XIX[e] et XX[e] siècles, la médecine en Europe était indiscutablement en phase ascendante, mais cette position de supériorité était alors considérée comme une question de long terme, un développement direct de l'héritage venu de la Grèce et de Rome. C'est là une idée qui manifeste certaines des caractéristiques de ce qu'on n'a pas complètement tort de considérer comme une pensée raciste.

Cette opinion était celle de l'approche européenne au sujet de nombre de réalisations indiscutablement européennes, à la Renaissance et postérieurement, lorsque la version de l'histoire qui faisait consensus était que le mouvement d'ensemble était fondé sur un retour à la tradition classique, et sur son adoption, sans aucune prise en compte d'éléments très importants apportés par les Arabes et d'autres traditions de connaissance, notamment indiennes et chinoises. Transformer la Renaissance en un événement purement européen, et le considérer comme un phénomène unique et définitif, est une fois encore une manifestation d'arrogance (et d'historicisme) qui rend visible le fait qu'on néglige les contributions de ces autres cultures (dotées d'une importante littératie). Cette occultation conduit à une mauvaise compréhension non seulement du passé mais également de l'avenir de l'histoire culturelle ; une part importante de cette représentation est que *toutes* les cultures à écriture traversent des phases de renaissance ou de réforme, processus qui n'est toujours pas clos.

Après l'expansion arabe, la médecine musulmane s'est développée, surtout dans la ville persane du sud-ouest Gundishapur, connue pour ses

hôpitaux et ses docteurs, dont certains venaient d'Inde et d'autres du Proche-Orient. En fait, la Perse avait des connexions avec la Chine (par la route de la soie), de même qu'avec l'Inde. On a pu observer un fort afflux de praticiens dans cette région de la Perse qui était dirigée par le roi Sassanide Khosro I, lorsque les décrets de Justinien, qui avaient plongé Athènes dans l'orthodoxie, ont conduit à la fuite des chrétiens nestoriens en Perse et en Irak. Les fidèles de Nestor avaient été condamnés par le concile d'Éphèse (431 EC) et de Chalcédoine (451 EC) pour avoir souligné que les natures humaine et divine du Christ étaient distinctes, et non pas unifiées (tout en acceptant qu'il fût une personne). Leur influence se répandant le long de la route allant vers la Chine (jusqu'à l'époque de Tamerlan, le Turc), ils ont fondé des églises et ont reçu une reconnaissance considérable de la part des Arabes en apportant de substantielles contributions à leur culture, bien que parlant le syriaque, avec leurs textes classiques. De fait, les nestoriens réservaient un bon accueil aux conquérants, de préférence aux Grecs de Byzance qui avaient rejeté le savoir de la Grèce ancienne. Quand les Arabes ont envahi Gundishapur en 638, les sciences exactes y étaient enseignées, notamment la médecine, avec les docteurs nestoriens suivant l'enseignement de Galien et d'Hippocrate. Ils mêlaient médecine grecque et médecine ayurvédique, étant en constante relation avec l'Inde. Khosro avait en effet envoyé ses médecins vers le sud afin de rapporter des travaux indiens sur la médecine, de même que des livres de fables (*Panchatantra*) et le jeu d'échecs. Au Ve siècle, les nestoriens ont commencé à traduire différents textes grecs qu'ils avaient reçus par le biais des facultés d'Antioche et d'Édesse. Au VIIIe siècle, ils ont entamé la traduction de leurs Écritures et d'autres textes en arabe, alors que cette langue supplantait rapidement les dialectes locaux, principalement parce qu'en Islam, c'était la langue sacrée du Livre. Les Arabes avaient acquis maintes connaissances des acteurs locaux auxquels on faisait appel pour soigner les chefs tels que le dirigeant abbasside al-Ma'mun à Bagdad ; mais en réalité, ce sont les nestoriens qui ont été les médecins des califes pendant six générations[29]. Ce chef essayait d'encourager les musulmans à opter pour cette profession et d'apprendre, tout particulièrement, des Grecs, et il avait désigné Hunayn ibn Ishak (connu en latin sous le nom de Johannitius), qui était né en 809 dans une tribu nestorienne chrétienne, pour aller avec d'autres recueillir des manuscrits et les traduire. Ce dernier a passé sa vie à traduire Platon et Aristote, de même que Galien, Hippocrate et Dioscoride.

D'autres en avaient fait tout autant, principalement des chrétiens. En fait, alors que les docteurs nestoriens continuaient d'exercer à Bagdad, il existait également des « académies » juives, et elles ont travaillé même en Syrie jusqu'à la fin du IXe siècle. Par la suite, ils écrivaient directement en arabe, à l'instar, par exemple, de Hunayn lui-même ou du chrétien melkite Ibn Luqa. À Bagdad, ils avaient fondé « une véritable école de médecine[30] » qui perdura jusqu'au XIIe siècle lorsque, avec le déclin du califat abbasside, d'autres facultés ont été fondées en Syrie, à Tripoli, Damas et Karak, principalement avec des docteurs grecs chrétiens. La fin de la faculté de médecine de Bagdad est arrivée avec les Mongols en 1258[31]. Par le biais de cette faculté, l'Islam en est venu à connaître sa propre renaissance du savoir classique, notamment en médecine, lorsque les textes grecs ont été traduits en syriaque ou en arabe, langues dans lesquelles Hunayn avait constitué une liste annotée de pas moins de cent-vingt-neuf œuvres de Galien. Au XIe siècle, certaines d'entre elles furent alors traduites en latin, un processus qui amorça un autre renouveau (une renaissance) de la tradition galénique. D'autres œuvres furent traduites en hébreu à Lunel à peu près à la même époque.

Bien entendu, la médecine avançait dans de multiples directions, développant sa pharmacopée locale et internationale, la santé publique, ainsi que bien d'autres éléments. Mais l'essor de la chirurgie en Europe médiévale (et ailleurs) est particulièrement intéressant en ce qu'il impliquait la modification ou le rejet des tabous religieux relatifs au corps, ainsi qu'une certaine forme de « sécularisation ». Jusqu'à la Renaissance, les textes médicaux dépendaient fortement des connaissances anatomiques mises en place par Galien au IIe siècle EC. Ce dernier devait travailler sur les singes parce que, pour des raisons religieuses, il n'était pas possible de disséquer des êtres humains. Comme nous l'avons vu, son œuvre a été traduite du grec en arabe à Bagdad et est arrivée en Europe par l'entremise du monde islamique. Ainsi, l'enseignement de l'anatomie à Salerne, où ont semble-t-il démarré les plus anciennes dissections d'êtres humains, a encore une fois été prodigué avec le renouveau du travail de Galien sur les singes (via Bagdad) et s'est développé avec les études d'Aboulcassis sur les êtres humains. Pourtant les origines de cette faculté étaient plus anciennes, comme nous l'avons vu, même s'il existait un apport important de la médecine arabe dans tous les domaines. Aux siècles suivants, l'université en Italie qui était la plus liée à la dissection, et qui avait tant contribué à

l'anatomie et à la chirurgie, était Padoue, fondée à partir de l'université laïque de Bologne, qui enseignait le droit romain, et qui était fortement influencée par la médecine arabe. C'est en ce lieu que nous croisons le nom de Mondino de Liuzzi (1275-1326) comme professeur de médecine. Malgré d'autres revendications de priorité, on considère qu'il a le premier réintroduit la pratique alexandrine de la dissection (associée au nom d'Hérophile, vers 375-280 AEC) en Europe, effectuant une série de présentations publiques. Ceci posé, lui-même faisait la lecture d'un texte (de Galien ou d'un commentateur) pendant qu'un barbier-chirurgien effectuait la véritable dissection. En 1315, il publia *De anatome* qui fut utilisé dans les facultés de médecine pendant les trois-cents ans qui suivirent. Padoue mit en place le théâtre anatomique en 1595 et de nombreux docteurs y affluèrent pour étudier, notamment William Harvey qui, en Angleterre, avait découvert la circulation sanguine.

Le cas de la médecine, par conséquent, démontre tout ce que l'Europe doit à ses voisins musulmans pour la résurrection de l'investigation empirique. Une fois que le changement était amorcé, cependant, la dynamique créée conduisait à une progression soutenue et indépendante, pour partie en raison de l'institutionnalisation de l'enseignement par le biais des universités, des hôpitaux et des académies, menant à ce type de « croissance autoentretenue » qui en est venue à caractériser l'économie. Car outre les contacts et échanges avec le monde extérieur, il existait également une dimension supplémentaire de développement interne, d'« évolution sociale », dans le domaine des techniques. Autrement dit, une culture atteint, ou approfondit, un état déterminé de la production, disons, de la connaissance médicale ou, dans un autre domaine, de la fabrication du fer, et elle tend à s'y adosser afin de s'orienter vers le niveau de complexité suivant, mais cela ne s'est véritablement institutionnalisé en Europe qu'à la Renaissance. Cela étant, ce processus produit, même dans les sociétés anciennes, un développement similaire qui s'est déroulé le plus clairement en Mésoamérique où la civilisation urbaine et l'écriture ont fait leur apparition sans aucun échange direct avec le reste du monde[32]. Au cours de cette période, la théorie et la pratique de la médecine progressaient manifestement dans les hôpitaux, dans les consultations et dans les bibliothèques où ces processus étaient stimulés sur le plan externe par le savoir arabe, juif et d'autres savoirs orientaux ; mais sur le plan interne, la cristallisation des connaissances scientifiques provenait non seulement du

travail des infirmeries monastiques, avec le désir omniprésent de meilleurs traitements, mais aussi, bien plus tard, de l'arrivée de l'imprimerie en Occident, laquelle assura la diffusion rapide tant des textes que des illustrations. Cette dernière contribua de manière significative à l'œuvre de Vésale (1514-1564), qui était d'origine flamande et avait étudié les *Humanae Litterae* à Louvain en 1529. De là, il rejoignit l'école de médecine de l'université de Paris (1533-1536) et apprit la dissection. En raison de la guerre, il retourna à Louvain où l'influence de la médecine arabe était toujours dominante. Selon une coutume en vigueur, il publia en 1537, à l'occasion d'une thèse, un commentaire de l'œuvre du médecin perse du IXe siècle al-Razi. Il fréquenta alors l'université de Padoue qui, comme nous l'avons vu, avait une importante tradition de dissection anatomique, probablement influencée par Salerne au sud. En janvier 1540, en s'émancipant de Galien, ainsi que l'avaient fait Aboulcassis et Liuzzi avant lui, Vésale dévoila ouvertement sa propre méthode, laquelle était désormais diffusée par le biais de l'imprimerie – faisant des dissections lui-même, apprenant l'anatomie à partir de cadavres et évaluant de manière critique les textes anciens. Galien, déclara-t-il, était d'un intérêt limité car il avait travaillé sur des animaux, en raison de l'interdiction de pratiquer des dissections sur des humains. Vésale publia alors son œuvre *Fabrica*, ou *Les Sept Livres sur la structure du corps humain*. Pour cela, il s'occupa des dessins à Venise en 1542, une ville déjà ouverte aux nouveaux savoirs, et en 1543 il apporta les planches xylographiques ainsi que le manuscrit à Bâle pour l'imprimer. Son œuvre a été décrite comme « le sommet du renouveau humaniste du savoir antique », mais cela n'était pas un savoir antique au sens classique : sa formation était aussi bien fondée sur des traditions arabes que sur ses propres observations détaillées, dont les résultats furent largement transmis par ses œuvres imprimées. Ce qui devient manifeste dans le cas de Vésale est le rôle joué par les transformations des modes de communication dans les progrès de la médecine. Dans ce cas, c'est la presse d'imprimerie qui a permis une large circulation des connaissances et des observations, mais l'écriture en elle-même avait déjà été d'une grande importance, par exemple, dans la circulation des études de cas. En Chine, par exemple, les documents médicaux étaient collectés dans les gazettes des provinces, et des alertes imprimées sur la propagation des maladies y étaient envoyées.

Les facultés de médecine de Montpellier et de Salerne ne se contentaient pas de redonner vie aux œuvres de Galien et d'Hippocrate (et de continuer à partir d'eux). En premier lieu, ces textes avaient été repris en partie grâce aux Arabes. En deuxième lieu, les Arabes avaient eux-mêmes ajouté beaucoup aux connaissances médicales tout en en recevant de régions situées plus à l'est. En troisième lieu, le profond fossé entre les auteurs classiques et la renaissance de la connaissance était en partie dû à l'avènement d'une religion hégémonique qui luttait contre la dissection des êtres humains (faits « à l'image de Dieu »), tout comme les autres religions abrahamiques, et privilégiait l'attribution morale de la maladie à l'action de Dieu. La médecine académique ne put s'épanouir de nouveau que lorsque Dieu fut cantonné à une sphère d'intérêt plus étroite.

Les chercheurs européens analysent fréquemment la Renaissance comme si elle était la renaissance directe du savoir classique, comme si les graines de la connaissance étaient là, attendant de germer d'elles-mêmes, sous l'effet de conditions externes favorables, alors que cette renaissance était fortement induite par l'Islam et était stimulée par les travaux écrits en arabe, comme ceux du Perse al-Razi en médecine, et les commentaires d'Averroès sur Aristote et Platon, sans parler de leurs propres importantes contributions et celles de pays situés plus à l'est. Pourtant dans le paradigme dominant, la Renaissance est considérée comme une renaissance européenne de l'Europe ; c'était une idée propre aux humanistes s'agissant du retour des classiques, et cette idée régnait non seulement dans le grand public, mais également chez nombre de chercheurs en histoire et en sciences sociales. Ce qui est particulier à l'Europe est la nécessité d'un renouveau qui est la conséquence d'une importante discontinuité avec l'Antiquité en médecine ainsi que dans les autres sciences, une discontinuité créée par un effondrement, par la conversion, puis par le féodalisme. Néanmoins, les Européens ont construit une continuité historique de développement depuis l'Antiquité jusqu'à la Renaissance en se tournant vers, et en vivant de nouveau, cette Antiquité. Pourtant cette trajectoire a en fait connu une interruption radicale. La voie entre le passé et le présent était clairement irrégulière, comme cela transparaît clairement avec l'histoire de la médecine.

Il est aisé de voir pourquoi les Européens ont fait remonter le renouveau de la médecine, et de la culture plus généralement, aux Anciens, à une culture qu'ils considéraient comme étant le point de départ d'une ligne

directe conduisant au monde moderne du capitalisme industriel. En premier lieu, les Arabes eux-mêmes devaient beaucoup aux Grecs – ainsi, il était relativement facile de les « ravaler » au rang de simples transmetteurs d'informations d'un point à un autre. En second lieu, l'Europe médiévale était environnée de témoignages physiques de la période classique alors que le grec et le latin survivaient comme langues ecclésiastiques tout en étant présents dans la mesure du temps. Il paraissait logique de vouloir faire renaître les gloires passées qui avaient presque disparu sous la pression des envahisseurs venus du nord du fait de contradictions internes, mais par-dessus tout en raison de la conversion à une nouvelle religion qui contrôlait de près la vision du monde, et qui eut tôt fait de construire un vaste et important patrimoine[33]. Cependant, tracer une ligne qui fait retour directement à l'Antiquité implique nécessairement de créer une généalogie purement européenne du savoir, et de la culture de façon générale, autrement dit d'exclure la contribution de l'Islam et, par le biais de l'Islam, de l'Inde (d'où nous sont parvenus les chiffres « arabes », recueillis par Gerbert d'Aurillac) ou de la Chine. Ou si ces pays étaient inclus, c'était en tant qu'épigones de la tradition classique.

Le cas de Gerbert (945-1003) rend l'erreur particulièrement manifeste puisque c'est lui qui est à l'origine de l'introduction du système numérique, tout à fait essentiel pour le calcul et la science dans le monde moderne, lequel était passé par le monde arabe, mais avait été développé plus à l'est en Asie. Gerbert avait été envoyé d'Aurillac en Auvergne au monastère de Vic, près de Barcelone, par le comte Borrell en 967 comme jeune élève prometteur et y avait passé trois ans, lisant dans sa belle bibliothèque. Il avait travaillé sur la question des abaques, sur les chiffres arabo-indiens, sur l'astrolabe et, en géométrie, il avait essayé de compléter les fragments d'Euclide, qui constituaient tout ce dont l'Occident disposait. À ce premier stade, il permit la transmission du savoir arabe introduit auparavant en Catalogne par les migrants mozarabes depuis l'Espagne musulmane et collecté par l'Église latine. Puis il devint enseignant en Allemagne et par la suite dans les écoles de Chartres et de Reims, préparant « la renaissance religieuse, littéraire et scientifique du XIe siècle[34] ». Le rôle du savoir arabe dans l'ensemble des sujets sur lesquels il travaillait est évident. Ses études avaient conduit à l'adoption du système des chiffres « arabes » comme alternative au système romain, maladroit et inefficace, de sorte que les calculs et les mathématiques, fondamentaux pour la « science moderne »,

étaient devenus bien plus aisés. Plus tard, en tant que Pape connu sous le nom de Sylvestre II, il fut en position de généraliser leur usage.

L'endroit où il travaillait avait son importance. Barcelone avait été sous domination islamique et demeurait en contact avec le savoir musulman, surtout par le biais des migrations mozarabes. Un important facteur s'agissant de l'évidente supériorité de la médecine islamique et de la science à cette époque était la circulation de la connaissance en Islam, qui était à la fois plus large et plus rapide, grâce, pour une large part, à l'utilisation du papier. Les bibliothèques étaient riches et, en général, accessibles aux savants. À Bagdad, al-Ma'mun fonda la Maison de la sagesse (*Bayt al-hikma*) en 832 ; il existait une Maison des livres à Bassora ; à Mossoul, les étudiants pouvaient disposer de papier ; au Caire, la bibliothèque de la Cour avait dix-huit-mille livres de « sciences étrangères ». Le Dar al-hikma, que fonda le calife al-Hakim à Cordoue en 1005, disposait de salles de lecture, de bibliothécaires rémunérés et allouait des pensions aux étudiants. Dans le nord de l'Espagne, Gerbert bénéficia de la profondeur de ces cultures à écriture.

Ce réseau de bibliothèques assura la transmission d'une partie du savoir classique, en médecine ainsi que dans d'autres domaines, de même que la contribution propre des Arabes, laquelle devait connaître un processus de traduction. Hunayn avait déjà fait cela pour les œuvres de Galien au IXe siècle. Pour l'Europe, elles durent être retraduites. Celles de Constantin l'Africain, principalement constituées d'œuvres arabes, furent cependant traduites en latin. Il en allait de même pour une autre grande période de traduction à Tolède au XIIe siècle, quand la ville avait été reconquise aux musulmans, et divers savants utilisaient cela comme base pour produire des traductions latines d'œuvres arabes. Gérard de Crémone, par exemple, était allé à Tolède afin d'apprendre l'arabe de façon à pouvoir lire l'*Almageste* de Ptolémée (écrit à Alexandrie au IIe siècle EC), un texte traitant de mathématiques et d'astronomie qui n'était alors pas disponible en latin. Gérard passa le restant de sa vie à Tolède, qui avait été un foyer du savoir musulman. Là il traduisit quelque quatre-vingts œuvres dont certaines d'Aristote, d'Euclide et de Galien.

La traduction était importante, non seulement pour transmettre les classiques antiques tels que Galien, mais également pour diffuser la connaissance qui s'était accumulée et développée dans d'autres cultures et

d’autres traditions (par exemple, l’œuvre d’al-Razi). La traduction possède un impact culturel intéressant. Elle place la connaissance au-dessus de toute religion particulière ou tradition culturelle ; elle sécularise et généralise le savoir. Les échanges d’informations en ce sens ressemblent aux échanges de produits entre négociants. On ne se préoccupe pas du système de croyance de son partenaire commercial mais bien plutôt de sa capacité à échanger, voire de sa solvabilité. Ces marchands traversaient les cultures et transmettaient à la fois des produits et de la connaissance. On trouvait des marchands musulmans à proximité des canaux de Venise, des chrétiens dans les rues d’Alexandrie. En fait, dans chaque ville, les marchands étrangers avaient leurs propres logements, *fonduq* en arabe. Ils échangeaient inévitablement à propos des produits, des techniques, de la culture et des idées de façon générale. Ainsi, on observait une transmission non seulement de biens, mais aussi d’informations. Les chrétiens échangeaient avec les musulmans, les musulmans avec les hindous, les hindous avec les bouddhistes ou les confucéens. L’amélioration du résultat des transactions dépendait de la qualité de l’information, dans le cas présent, du savoir médical.

Ce niveau d’échange a contribué à la production de nombreux schémas de connaissance et de pratiques analogues à travers le continent eurasien, fréquemment par la « circulation » plus rapide de l’information via l’usage du papier et de l’imprimerie. De tels échanges ont tendance à être exclus de la plupart des récits non seulement de la Renaissance, mais également de l’ensemble du processus de modernisation. Cela s’est produit notamment avec les transformations dans les moyens de communication, jugés essentiels au monde moderne. On considérait que l’imprimerie avait émergé à partir de Gutenberg, et longtemps auparavant on disait que l’Europe avait développé un système alphabétique unique. Certaines analyses européennes de l’Antiquité avaient autrefois considéré que l’alphabet apparaissait en Grèce mais, pour une large part, il a été développé par les Phéniciens. L’antiquisant Havelock, tout comme Watt et moi-même, attribuait les réalisations grecques à l’utilisation de l’alphabet plutôt qu’à leur « génie[35] », qui en était certainement une amélioration, mais nous n’avions pas pleinement pris en considération les remarquables possibilités de l’alphabet consonantique sémitique qui avait produit la Bible juive (ainsi que chrétienne et islamique). Finley pose le même genre de problème avec la démocratie qu’il attribue à Athènes mais dont on trouvait des formes aussi

dans les villes phéniciennes des terres asiatiques, et ailleurs également. L'imprimerie, bien sûr, a été inventée par les Chinois, bien longtemps avant l'Europe, faisant même usage de caractères mobiles métalliques (mais pas de la presse d'imprimerie). En fait, cette mécanisation précoce de l'écriture fut un de leurs atouts dans le développement des sciences naturelles. Comme pour les nombres, le système romain classique fut abandonné à la faveur du système arabe (indien) qui s'avérait plus efficace et qui jetait les fondements de la « modernité », rendant le calcul plus aisé.

L'histoire de la faculté de médecine de Montpellier constitue une synthèse de cet aspect pour les études européennes, non seulement des sciences de la nature aux XIe, XIIe et XIIIe siècles, mais de ce que j'appellerais un peu maladroitement un euro-humanisme de façon plus générale. En retournant à l'œuvre de Galien et d'Hippocrate, on peut construire une tradition européenne qui conduit chronologiquement aux réalisations techniques et intellectuelles remarquables des XIXe et XXe siècles, comme allant en ligne directe depuis le monde classique jusqu'au monde moderne, avec une renaissance des XIIIe jusqu'aux XVIe siècles (la Renaissance italienne). Mais cela revient à ignorer trois points. Premièrement, la perte drastique de beaucoup de connaissances aux âges sombres et au-delà, pour partie la conséquence des interdits religieux. Deuxièmement, le rôle des traditions musulmanes dans la Renaissance, non seulement en rendant disponibles des traductions de textes grecs perdus mais en apportant beaucoup de connaissances de leur propre chef. Et troisièmement, les réalisations d'autres traditions, indienne et chinoise, dans le domaine de la médecine, mais aussi dans bien d'autres secteurs des sciences comme des arts, dans ce que, sous bien des rapports, l'on doit considérer comme une aventure commune des sociétés à littératie d'Eurasie[36].

Finalement, la pensée sous-tendant cette supposée singularité européenne est en partie basée sur un modèle conflictuel d'oppositions entre cultures, civilisations et religions, le christianisme (l'Occident) contre l'Islam (l'Orient). Ce modèle n'explique pas grand-chose. Bien sûr, il existait des conflits entre musulmans et chrétiens, comme entre musulmans et hindous, catholiques et protestants, sunnites et chiites. Et on a pu observer des troubles à petite échelle de même que des pogroms plus importants, même après la mise en place d'un système politique international et européen. Et il en va de même tant au niveau individuel qu'au niveau culturel. Ces visions du monde sont considérées comme étant irréconciliables. Mais des

échanges importants ont existé entre cultures et êtres humains, surtout dans le contexte, qu'il y ait eu ou non un marché, où un individu ou un groupe se livraient mutuellement à des échanges. Cela a conduit à la coopération plutôt qu'au conflit, à la transmission de connaissance interculturelle ou internationale. Ce dont nous avons besoin pour cet aspect de la culture n'est pas seulement une vision en terme de « choc » mais également un schéma global, dont l'étude de la « *reprise** » de la médecine européenne semble être paradigmatique.

Chapitre 3

La religion et le séculier

Un aspect important du retour au savoir classique résidait en ce qu'il contournait la domination d'une religion hégémonique et conduisait à une forme de sécularisation, notamment en revenant aux époques préchrétiennes et à la mythologie païenne. Cela ne signifie pas qu'à cette époque la pratique religieuse dans la chrétienté diminuait, mais que le monde devenait davantage pluraliste, plus compartimenté ; et au sein du monde classique, il y avait bien sûr une tradition qui remettait en cause l'idée de transcendance.

Il y a toujours eu une dimension d'opposition au sein du christianisme en ce que ce dernier constituait un rejet d'une large part du monde romain et de ses dieux. Pourtant, il ne pouvait l'éviter complètement. De même que la langue qui se perpétuait, surtout dans l'Église, la connaissance des dieux classiques n'avait pas disparu de la société car elle était inscrite non seulement dans la mesure du temps et dans la géographie des cieux, là où Vénus luit la nuit, mais également dans la littérature elle-même. Même si l'on ne jouait pas de théâtre, par opposition à la représentation, les pièces latines, comme celles de Térence, continuaient d'être lues afin d'améliorer la maîtrise de la langue qui était conservée à des fins religieuses même dans les pays germaniques dépourvus d'héritage romain. Ainsi, on étudiait Térence dans les écoles de « grammaire », même au nord où le latin faisait partie de la tradition des envahisseurs du sud. Dans le domaine de la poésie également, c'est dans cette langue (la *lingua franca* du discours religieux) qu'on lisait et qu'on composait, que les dieux continuaient de vivre. Il est exact qu'il existait un mouvement chez certains chrétiens, tels que saint Augustin d'Hippone et, une fois encore, saint Jérôme, pour écarter la littérature païenne et lui substituer une poésie et une prose purement

chrétiennes[1]. Cependant, en dépit de ces tendances, la littératie à l'Église, et pour l'essentiel à l'extérieur, était nécessairement en latin, de sorte que les textes païens antiques continuaient d'être à la portée des *clerici*. En fait, un élément important de la longue histoire du livre en Europe renvoie à l'histoire de la conservation et de la redécouverte de la littérature classique, qui avait jusqu'alors été largement rejetée, jusqu'à l'époque de la Renaissance elle-même, un processus qui a été bien documenté[2] et qui a commencé à l'époque classique même, avec des collectionneurs rassemblant des manuscrits anciens. Cette collection n'impliquait naturellement pas la mise au rebut de la religion, comme cela s'est produit dans une certaine mesure ultérieurement en Europe, mais c'était la conséquence d'un intérêt pour les livres de la part de l'élite à l'égard des réalisations antérieures que la littératie rendait possible. Cependant, à l'époque chrétienne, le problème de la reprise se posa d'une manière aiguë en raison du fait que la littérature classique était moins appréciée et donc moins bien conservée. Certaines bibliothèques continuèrent cependant de conserver des manuscrits classiques, pas tant celles de riches particuliers que celles d'établissements monastiques. Là se trouvaient de remarquables collectionneurs, à commencer par Cassiodore qui fonda son monastère à Vivarium en Calabre au VIe siècle EC. Puis avec la généralisation de la scolarisation et de l'éducation plus généralement, à l'époque carolingienne, le regain d'intérêt prit de l'ampleur. Donc, en conséquence de la littératie, la connaissance des dieux et de la littérature classiques vécut au ralenti au cours du Moyen Âge, et fut renouvelée, revivifiée et étendue à chaque renaissance, jusqu'à la Renaissance italienne elle-même.

Ainsi, en partie à cause de l'usage continu du latin comme langue de communication, et en partie en raison de la présence durable de ruines romaines au sein du monde classique, ce dernier ne s'éloignait jamais bien loin du regard et des oreilles des gens. Ce monde était païen et séculier, et ce qu'il avait engendré devait donc être ignoré par la foi. Mais l'existence de textes écrits induisait que ce monde ne pouvait être entièrement négligé, de sorte que le savoir classique constituait un thème sous-jacent au cours de l'âge sombre et du Moyen Âge en Europe, faisant son apparition de temps à autre en cas de poussée d'activité, comme à la renaissance carolingienne ou à celle du XIIe siècle, stimulée par l'Andalousie. Ces poussées étaient « sans lendemain » et leur vivacité s'amenuisait. La Renaissance italienne était différente, en partie, comme Burke le suggère[3], à cause de l'arrivée de

l'imprimé en Europe, lorsqu'un élargissement de la littératie devint possible, mais aussi en raison de l'institutionnalisation de la connaissance dans les universités.

De façon délibérée, la Renaissance italienne constituait un renouveau de la culture classique, la renaissance de Rome, qui commença peut-être avec Pétrarque dans les années 1330 ou 1340, voire peut-être avant, puisqu'il y avait eu, une génération plus tôt, Giotto et Dante, dont les centres d'intérêt n'étaient pas complètement « médiévaux ». Tout le monde ne faisait pas retour aux modèles classiques avec le même empressement. Par exemple, Dominici, un important cardinal, diplomate et antihumaniste, dans son traité *Lucula noctis* (vers 1405), considérait le retour à la culture classique comme un retour au paganisme, une idée que les premiers chrétiens avaient également exprimée[4]. Cependant, la majorité des intellectuels et des artistes étaient à la recherche de modèles antiques.

Tout cela s'était déjà produit auparavant. Aux débuts du christianisme, la tradition classique avait été rejetée, de sorte qu'à Byzance, par exemple, il y eut un « âge sombre » qui avait eu un effet dévastateur pour la survie de la culture classique. Depuis le milieu du VIIe siècle, l'intérêt à l'égard de la production de littérature profane avait complètement disparu[5] et aucun manuscrit profane n'avait été copié durant la période de la controverse iconoclaste. Après le tournant du IXe siècle, émergea progressivement une activité intellectuelle dans ce champ, ce qui fut désigné comme le « premier humanisme byzantin ». Le second fut ce qu'on a appelé la « Renaissance paléologue ». Mon usage de la notion de « profane » s'applique ici aux domaines de l'action humaine, non pas nécessairement à une approche qui rejette toute référence à la transcendance. La plupart des individus oscillent entre les deux, même dans les sociétés plus simples. Une approche compartimentée est souvent négligée dans les débats actuels qui ont tendance à universaliser l'une ou l'autre[6].

La Renaissance italienne encouragea une nouvelle fois une certaine forme de sécularité et de spéculation. Selon Bouwsma[7], cela s'est produit (à Padoue) une génération avant Pétrarque, qui était en résidence à la cour papale d'Avignon, et la « contribution importante [de ce dernier] fut de christianiser ce qui avait auparavant été considéré comme une évolution séculière[8] ». Cette contribution permit à l'humanisme de prospérer, mais diminua son attrait aux yeux des cités-États italiennes. « Dans leurs

tentatives de restaurer et de maîtriser la langue et la littérature classiques, les humanistes inévitablement commencèrent à jeter les fondations d'une culture profane autonome[9]. » Ils prenaient leurs distances avec les institutions d'enseignement supérieur, dont la plupart étaient liées à l'Église, et « privilégiaient l'expérience au détriment de la théologie[10] ». Ils prenaient même la politique républicaine romaine pour modèle, un modèle que certains considèrent comme ayant été influent jusqu'à la première révolution anglaise[11]. En fait, l'université de Bologne fut fondée afin d'enseigner le droit romain et non le droit canon, pour une large part pour l'administration urbaine et le commerce plutôt que pour le clergé. Et à son tour Padoue fut fondée par Bologne, une importante ville de commerce qui adhéra au régime impérial (les Gibelins) plutôt qu'au régime ecclésiastique (les Guelfes)[12].

Avant l'arrivée des croyances abrahamiques et monothéistes, l'activité religieuse (« le paganisme ») qui les précédait n'était pas aussi monopolistique que le christianisme, mais plutôt polythéiste, avec un culte de nombreux dieux. La façon dont le polythéisme, de même que le paganisme, sont généralement conceptualisés peut induire en erreur s'agissant d'un aspect important : les noms nous suggèrent constance et stabilité dans le panthéon des cultures respectives, ce qui est loin de refléter les choses telles qu'elles ont pu être vécues de l'intérieur. Il y avait certainement des points stables de référence, mais le surnaturel païen était un espace propice à l'invention, où de nouveaux cultes bousculaient les anciens, et dans lequel les visions du monde permettaient des perspectives alternatives. Cela s'oppose nettement aux religions monothéistes écrites et leur adhésion rigide à un régime préétabli.

La différence entre les deux est en partie imputable aux tendances des religions à littératie. Dès lors qu'on peut se tourner vers des « écritures » de ce genre, on est vite happé par le retour aux textes. Cela renvoie à un problème relatif à ma première analyse selon laquelle l'écriture a tendance à forcer à effectuer un choix binaire. Pour prendre un exemple de la vie quotidienne, l'établissement d'une liste de fruits et de légumes : dans une liste écrite, on doit catégoriser les tomates d'une façon ou d'une autre, alors que dans le discours oral, elle peut plus facilement être fruit dans un contexte et légume dans un autre. La même chose se passe avec des concepts bien plus abstraits où les idéologies écrites ont tendance à se positionner d'un côté de la limite ou de l'autre par souci de « cohérence »,

par exemple dans le cas d'idées plus générales classées soit du côté de l'évolution, soit du côté la création. Les cultures orales ne privilégient pas une division binaire de la même façon. La société contemporaine possède deux façons très distinctes, mutuellement exclusives, de rendre raison de l'apparition d'un homme sur la terre – évolution ou création, alors que dans les récitations orales, comme celles du Bagré dans le Nord-Ghana, une version peut souligner la création du monde par Dieu, la suivante peut mettre en valeur la contribution faite par l'homme lui-même[13]. La cohérence au gré du temps n'est pas un vrai problème, car il n'est pas possible de vérifier en se remémorant le passé. La mémoire orale traduit.

Une fois que l'on a dit cela, la certitude accrue des textes peut en partie être nuancée par une forme de doute de la part du lecteur, laquelle peut finir par conduire à une reformulation des idées. En religion, cela peut se justifier comme un retour au sens véritable de l'écriture. Des doutes de ce genre sont à la base de l'agnosticisme par rapport au surnaturel que l'on trouve dans différentes formes de cultures tant orales qu'écrites, même si l'écriture a plus de chances de produire une idéologie plus arrêtée. De sorte que, même dans les religions hégémoniques, le texte écrit ne définira pas totalement la croyance ; les sources équivoques comme dans les Apocryphes renvoient au fait que de telles idéologies religieuses ne réussissent pas à éradiquer toutes les interrogations alternatives relatives à l'univers. Bien entendu, les religions grecques et romaines étaient liées à la littératie de même que les religions en Orient, mais elles étaient polythéistes et non monopolistiques de la même façon.

Cependant, tout système de croyance comporte des contradictions potentielles et de véritables lacunes qui peuvent conduire à des remises en question par des membres de la congrégation, dont tous ont leurs propres expériences du « sacré » et peuvent ajouter leur propre commentaire à ce qu'on leur a enseigné. Mais en dépit du fait qu'il existe une place pour que des alternatives comme le catharisme fassent leur apparition, les exigences hégémoniques ont tendance à dominer la pensée dans toute une série d'activités intellectuelles et politiques, surtout là où cette domination est renforcée par une hiérarchie omniprésente de prêtres puissants, comme aux débuts du christianisme.

Ainsi, les civilisations écrites continuent de manifester des éléments tant de doute que de certitude, de dynamisme et de conservatisme, dont

l'équilibre varie selon les différents moments. D'un certain point de vue, la consignation des connaissances dans l'écrit facilite le fait de les soumettre à l'examen, d'y réfléchir et de les modifier, comme dans le cas de certains types anciens de listes détaillées, telles que l'*onomasticon* d'Égypte ancienne, et comme avec les encyclopédies de la Chine des Song. Les gens peuvent continûment modifier ces contenus en se fondant sur leur expérience. D'un autre côté, l'écriture peut donner lieu à des idées rigides qui résistent au changement, surtout dans des textes de type religieux considérés comme écrits par une divinité ou par ceux qui sont en contacts étroits avec elle. Par conséquent, les chrétiens de nos jours sont conduits à se référer à un texte fixe écrit voici quelque deux-mille ans, les juifs un peu plus longtemps, et les musulmans un peu moins. Dans une culture purement orale, l'idéologie aurait connu un changement progressif au fil des années parfois plus ou moins en fonction d'autres mouvements, mais dans les cultures écrites, les affirmations religieuses sont souvent figées au cours du temps et doivent être délibérément abandonnées ou réinterprétées.

Lorsqu'un texte se réfère de cette façon au temps passé, il y a nécessairement un décalage entre ce qui relève du passé et ce qui se passe au présent. Watt et moi-même avons montré que c'est ce qui s'est produit en Grèce antique lorsque les mythes étaient couchés par écrit ; au fil du temps, le fossé entre le passé et le présent s'élargit et le scepticisme gagna du terrain lorsque les textes anciens étaient considérés comme inappropriés[14]. Ou bien ils étaient jugés non seulement comme non représentatifs du présent, mais également comme donnant un récit non satisfaisant du passé, à moins d'être interprétés « allégoriquement » plutôt que « littéralement », comme relevant du « mythe » plutôt que de l'« histoire ». Le décalage existe en quantité variable, manifestement certaines histoires ou sentiments sont plus spécifiques à des époques qu'à d'autres, s'agissant de leur perspective, de leur moralité et de leur vision du monde ; certaines peuvent être plus larges et plus générales, et donc plus universelles dans leur application.

Nous pourrions ne pas considérer ce scepticisme comme un mouvement vers la sécularisation. C'est pourtant bien ce qu'il est. Car ce mouvement avait déjà été effectué par les anciens. Sur Thucydide, Finley écrit que « l'histoire était au sens le plus fondamental une question résolument humaine, où l'on était capable d'analyses et de compréhension exclusivement en termes de formes identifiées de comportement humain,

sans l'intervention du surnaturel[15] ». Cette approche était très différente de celle impliquée par l'idée de « Seigneur des armées » ou par le récit des événements conduisant à la conversion de Constantin, événements liés à une religion hégémonique qui affirmait sa suprématie unilatérale sur la vie et la mort. Pourtant, comme nous l'avons remarqué, des éléments de scepticisme n'étaient pas complètement absents même dans les plus rigides des croyances religieuses.

La question du scepticisme et de la sécularité est surtout importante dans les études du monde naturel, où le conflit entre l'orthodoxie religieuse (les mots de l'Écriture sainte, écrits de nombreux siècles auparavant) et l'opinion contemporaine des scientifiques et d'autres ne concerne pas simplement le passé. Le problème persiste au sein de la droite chrétienne aux États-Unis, chez de nombreux musulmans et juifs orthodoxes. C'est un problème général pour toutes les sociétés avec des religions mondiales dominantes. Selon les mots de Mir-Hosseini et de Tapper, la « situation [en Iran] était caractérisée par la toute dernière éruption de deux tensions universelles ; entre la religiosité et la sécularité, et entre le despotisme et la démocratie[16] ». La démocratie est en partie impliquée par la sécularité (pas de façon inévitable, mais tendanciellement), parce que le gouvernement du peuple suppose d'ordinaire la réalité d'un pouvoir séculier plutôt que celui d'une transcendance. Cela ne signifie pas que les parlements soient irréligieux ; certains, comme dans l'Angleterre puritaine, se pensent eux-mêmes comme étant guidés par Dieu, mais en prenant leurs décisions, ces assemblées populaires peuvent dévier de l'orthodoxie qui a besoin d'être maintenue avec un certain degré d'autoritarisme, qu'il soit politique ou religieux. Cependant, une forme de sécularisme est également nécessaire pour être en capacité de mener une investigation libre en science et dans d'autres domaines de la connaissance, tout comme il est nécessaire de rechercher à atteindre le genre de gouvernement qu'une démocratie moderne requiert ; cela est difficile dans les domaines où les croyances religieuses ne sont pas compartimentées, autrement dit, là où le monde n'est pas en partie sécularisé, comme cela tend à ne pas être le cas avec les catholiques et les protestants contemporains en Irlande du Nord, ou avec les chiites et les sunnites en Irak. Mais il y a bien sûr moins de manifestations violentes de conflits religieux, y compris dans les sociétés où prédomine le séculier, ceux-ci tournant souvent autour de l'éducation dans les écoles à orientation religieuse.

La théologie doit ainsi être mise en opposition avec la philosophie. Selon Renan[17], cette dernière a toujours été promue au cœur de l'Islam, mais à partir de 1200, le théologique a pris le dessus. En Europe, la Grèce est considérée comme fondatrice de la philosophie, commençant avec Thalès (624-545/6 AEC) chez les Ioniens (donc en Asie), selon Diogène Laërce[18], Athènes étant la « cité mère de la philosophie ». La philosophie, différant de la théologie, constituait un ensemble alternatif de croyances séculières et « rationnelles ». Au cours de la période médiévale, les deux entrèrent en conflit. La philosophie produisit même de la non-croyance, de la non-religion, sous la forme du cynisme, commençant avec Diogène de Sinope (et peut-être avec Antisthène, le propagateur de l'athéisme, qui rejetait la religion). Le cynisme lui-même visait une vie ascétique et vagabonde (la voie du bonheur), constituait un défi à toutes les valeurs établies et rassemblait un ensemble de genres littéraires particulièrement bien adaptés à la satire. En fait, l'empereur Julien considérait le cynisme non comme un type de philosophie, mais comme quelque chose que l'homme devait pratiquer au cours des âges, comme la laïcité, un trait permanent de l'humanité, une façon de vivre[19]. D'autres sont en désaccord, affirmant que, même si le cynisme n'a jamais été une école de philosophie au sens strict du terme, il comportait une série de croyances spécifiques qui avaient des prémisses et une fin. Cependant, l'argument semble aller partiellement dans le sens de Julien, si l'on considère le catharisme et l'anarchisme, hors de la période classique, comme étant des manifestations ultérieures du cynisme. En d'autres termes, il renferme des éléments d'antiautoritarisme et de rejet du luxe qui caractérisent nombre de mouvements d'opposition de type politique ou religieux (contre-culturels) dans les sociétés d'élite, comme une forme d'agnosticisme qui, parallèlement à la religion, est répandue dans toute la vie humaine[20]. Sous ce rapport, l'attitude est à la fois païenne et sceptique, fournissant ainsi une approche séculière qui allait complètement à contre-courant de bien des interprétations « spiritualistes » impliquées par les religions abrahamiques ou autres, même si, contrairement à elles, le cynisme et l'agnosticisme étaient rarement dominants.

Le rapport du sécularisme au matérialisme, dont on considère que Thalès est l'initiateur, est clair, puisque si les deux sont mis en œuvre, ils excluent toute explication surnaturelle. Il n'est nul besoin de chercher ces théories dans les cultures orales, puisque les explications surnaturelles sont inhérentes au tissu social. Cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas de place pour

de telles pensées de la part d'individus qui peuvent très bien être agnostiques, et en tout cas certains secteurs, tels que la production agricole, pourraient en être exempts, car comme Malinowski l'avait montré pour le cas des Trobriand[21], la religion et la magie s'appliquent seulement à certains domaines de leur activité[22]. Cependant, c'est seulement avec l'écriture que nous parlons de telles théories comme étant philosophiques, peut-être parce que nous pouvons les lire comme des objets extérieurs, du dehors, perdurant dans le temps aussi bien que dans l'espace. Et en partie aussi parce que c'est l'écriture qui encourage (peut-être produit) le type de réflexivité qui est intrinsèque à la philosophie en tant que discipline. Quoi qu'on puisse en penser, c'est de fait vers Thalès qu'on se tourne de ce point de vue. Dans son récent livre sur le matérialisme appartenant à une série d'histoire de la philosophie, Charbonnat[23] se penche sur cet auteur, pour ensuite évoquer la quasi-élimination du sujet entre le Ier et le XVIIe siècle, n'indiquant seulement que de timides prémices avec la Renaissance. Jusqu'ici tout va bien puisque l'argument renforce mon affirmation concernant la société occidentale au cours de cette période. Mais le problème de Charbonnat, qui est celui de la plupart des philosophes occidentaux, est que son approche exclut toute considération pour une quelconque autre civilisation, en dépit du fait que des ouvrages ont été écrits sur le Lokayata, le matérialisme indien, et que Needham a vu la présence de cette théorie comme étant fondamentale à l'essor de la science en Chine. Aucune société non européenne, postgrecque, n'aurait connu de pensée matérialiste (ou sécularisée), ni même de « philosophie ». Cela semble être une perspective complètement ethnocentrique, une perspective téléologique qui se focalise sur les développements industriels ultérieurs. Ces éléments expliquent pourquoi nous avons besoin d'observer avec attention la question de savoir si l'Occident était la seule à connaître une renaissance.

On dit parfois de Thalès qu'il a non seulement fondé la philosophie mais qu'il a également « inventé la rationalité » au sens où l'intelligence humaine se suffit à elle-même pour connaître le monde[24]. La première partie de l'affirmation est certainement fausse, la seconde pas forcément au même point, puisque mettre par écrit une croyance, voire une attitude, comme il l'a fait, constitue une façon de l'universaliser et de la cristalliser. Pour la première fois, affirme Charbonnat, la connaissance était indépendante du mythe ou de la religion[25]. L'auteur fait le lien entre cet avènement et la prédominance d'une société esclavagiste, procurant assez de loisir aux

élites pour s'adonner à la réflexion. Je vois plutôt cette efflorescence comme un développement plus poussé de la culture marchande dans de petits États, combiné à une forme opérationnelle de littératie qui facilitait grandement la circulation de l'information. On dit de Thalès, qui gagnait sa vie sur le marché aux olives, qu'il avait fait de nombreux voyages où il mêlait commerce et science. Plutôt que la présence de l'esclavage, qui aurait été un accélérateur de l'économie en Grèce, c'était sûrement l'économie marchande, fondée sur le commerce des biens artisanaux et la recherche des métaux, qui dopait l'économie égéenne, comme elle le faisait pour une large part de la Méditerranée orientale et, en fait, pour l'ensemble de la mer intérieure. Souligner un élément a peut-être conduit à en négliger un autre[26]. Son régime marchand, centré sur une culture de la navigation, a abouti à de nombreux contacts avec la Phénicie (et ainsi avec l'alphabet comme bien d'autres choses), à la colonie phocéenne à Marseille et au voyage de Phothius au ve siècle depuis cette ville jusqu'au-delà de la mer du Nord, de même qu'aux incessants mouvements en Ionie (Asie mineure) vers l'Empire perse et vers l'Égypte, qui les avaient mis en contact avec les sciences et les autres écrits des grands empires de l'ancien Proche-Orient. C'est la même impulsion qui a conduit à la colonisation phénicienne de Carthage, de l'Espagne, de la Sicile et de la Sardaigne, au commerce avec Cornouailles. En lien avec les Phéniciens, ces autres voisins sémites issus des côtes de l'Asie, les juifs, se dispersèrent également à travers la Méditerranée bien longtemps avant l'émigration forcée de la diaspora, se mélangeant dans nombre des mêmes colonies commerciales que les Phéniciens. Cette activité commerciale ne s'est pas arrêtée. Les armateurs comme Onassis, les commerçants italiens comme Marco Polo, les explorateurs portugais comme Vasco de Gama, les navigateurs espagnols comme Christophe Colomb, les voyageurs musulmans dans l'océan Indien, tous témoignent du passé commercial et maritime de la Méditerranée. Ce fut cet espace de petites cités-États qui donna lieu aux écrits relativement indépendants des philosophes, notamment les « matérialistes », tels que Thalès qui développa certains aspects de la pensée sceptique et agnostique, qui étaient déjà présents dans les cultures orales, mais nécessitaient l'acte d'écriture pour émerger en tant que « philosophie ».

Cependant, les Grecs n'étaient eux-mêmes pas tout à fait aussi libres de toute restriction spirituelle à l'égard de l'investigation libre que certains de leurs défenseurs contemporains l'ont supposé. Les calculs babyloniens de la

durée de l’année étaient plus précis que tous les autres et c’est à partir d’eux qu’on permit à Anaximène de Milet (actif vers 545 AEC) de mettre en place un cadran solaire dans la capitale spartiate. Dans le même temps, son élève Anaxagore quitta la Clazomènes perse en Anatolie pour visiter Athènes, qui allait connaître ses heures de gloire sous Périclès[27]. Il y enseigna, mais quand il en vint à traiter des corps célestes, les « superstitieux Athéniens » le convoquèrent pour lui faire un procès en impiété pour son enseignement relatif au soleil – et pour être favorable aux Perses. Il fut contraint de fuir pour sauver sa vie, bien que Périclès l’épargnât. L’étude de l’astronomie devint « illégale » à Athènes, pourtant « l’Orient continuait de perfectionner ses résultats scientifiques », ce qui explique pourquoi Olmstead décrit la Perse comme ayant « la science sans la théologie ». Athènes connaissait toujours des restrictions du savoir même si elles n’étaient pas aussi drastiques que dans les régions des religions abrahamiques.

Alors que Thalès et Héraclite s’investissaient dans l’exploration de la nature, sans la médiation du surnaturel, ils adoptaient un point de vue moniste pour l’explication du monde, l’un faisant de l’eau le principe général, l’autre le feu. Ainsi, ils envisageaient la nature d’une façon qui ressemblait au mythe. La recherche scientifique demandait une ouverture d’esprit pour la recherche et mettre de côté le surnaturel faisait partie de la feuille de route. Bien entendu, les Grecs, en dépit de leur « rationalité », vénéraient lieux saints et dieux, mais personne ne songeait à adopter une position hégémonique relativement à la nature. C’est pourtant ce que fit le christianisme médiéval, et c’est la raison pour laquelle la Renaissance italienne fut si importante dans sa limitation de l’étendue de la religion, tant en science qu’en art. Dans ce processus, le retour à la théorie et à la pratique classiques était tout à fait fondamental.

Thalès fut suivi par Démocrite d’Abdère (460-370 AEC), l’instigateur de la théorie atomique, par laquelle il excluait effectivement le surnaturel de l’étude de la nature à la faveur d’un monde composé de particules (*atomon*, ou indivisibles), adoptant donc une explication venant de l’intérieur et non de l’extérieur. Démocrite avait beaucoup voyagé en Égypte et en Perse à une époque où Athènes était au sommet de ses réalisations. C’était une époque où la médecine et les mathématiques prospéraient, celles-ci étant largement émancipées du surnaturel, au moins s’agissant de leur recherche en tant que disciplines intellectuelles (car c’était l’époque de la spécialisation de la connaissance). Cela ne signifie pas que des doctrines

accordant une place à la transcendance n'existaient pas, tant en théorie qu'en pratique. Dans le domaine de la théorie, Socrate s'engagea sur cette voie, en pratique, les individus s'adonnaient à toutes les formes de guérison qui marchaient le mieux, y compris les dieux. Néanmoins, la science était fondée comme partiellement indépendante du surnaturel.

On pense que Démocrite, qui déclara que « l'homme est ce que nous savons tous », s'est rendu à Babylone et dans d'autres pays par intérêt pour l'astronomie. « Seuls les atomes et le vide existent dans la réalité », conclut-il. Il fut accueilli en Orient comme un condisciple et s'imprégna de l'enseignement de Nabu-rimanni, introduisant par la suite les découvertes babyloniennes auprès de ses propres concitoyens, même si Athènes demeurait « un sol infertile pour le scientifique », car « les préjugés contre la science étaient encore puissants ». Comme le déclara Démocrite, « je suis venu à Athènes et personne ne m'a reconnu »[28]. Son travail en astronomie fut prolongé par Eudoxe de Cnide, le père de l'astronomie scientifique et le précurseur immédiat d'Euclide ; c'était un élève de Platon qui passa également du temps en Égypte où il subit l'influence des mathématiciens orientaux. Mais Platon lui-même avait été un élève du vieux Socrate, qui voyait peu d'utilité à l'étude de l'astronomie ou de quoi que ce soit que Dieu n'avait pas voulu que l'homme sache. Même dans les sociétés « païennes » telles que la Grèce où n'existait aucune religion abrahamique, l'influence du surnaturel freinait l'investigation sur le monde naturel. L'attitude antiscientifique était davantage orientée contre la pensée propre aux sciences orientales qui influencèrent l'Orient de bien des façons. Ce n'est certainement pas en Europe que tout a commencé ; la science était une production plus internationale.

À la philosophie atomiste et sceptique de Démocrite, succéda celle du matérialiste athénien Épicure (342-270 ou 271 AEC), dont la famille émigra à Samos en Asie mineure où son père, tout comme lui, dirigeait une école. Son enseignement connut un essor pendant la période romaine jusqu'à la fin de l'empire et l'avènement du christianisme, surtout par l'intermédiaire de Lucrèce et de Philodème. Son atomisme l'a amené à être profondément critique à l'égard de la religion et des mythes. Car les atomes étaient des traits permanents de l'univers à travers la conservation de la matière et ne nécessitaient nullement d'avoir été créés par un quelconque être transcendant. Se débarrasser de ces êtres revenait à se débarrasser des peurs.

Tout cela relevait de l'anathème pour le christianisme qui, de façon hégémonique, imposa sa propre version du créationnisme ; l'indépendance n'était plus possible, la philosophie était au service de Dieu[29]. C'est ce qui arrivait de façon générale avec les religions abrahamiques. Il existait quelques penseurs qu'on avait qualifiés d'« hétérodoxes » dans le monde musulman même, par exemple, Omar Khayyam (1048-1131) et, dans une certaine mesure, Averroès (1126-1198). Ce dernier était un interprète fidèle de la théorie aristotélicienne qui était condamnée par l'orthodoxie musulmane, mais que le sultan pardonnait. Dans le christianisme occidental, il existait également une tentative d'arracher quelque liberté à l'orthodoxie religieuse, surtout à l'École de Chartres au XIIe siècle, qui essayait de séparer la philosophie de la religion. Guillaume de Conches fit des commentaires du *Timée* et chercha à montrer la compatibilité de Platon avec la foi chrétienne, afin de mieux comprendre la nature. De la même façon, Roger Bacon (1214 ?-1294) essaya de réconcilier la foi avec l'enchaînement des causalités naturelles en obtenant une « liberté conditionnelle » pour étudier cette dernière. Les deux faisaient référence à Platon. Au XIIIe siècle, Siger de Brabant était un aristotélicien (accusé d'averroïsme) qui attira l'attention sur les contradictions philosophiques du créationnisme chrétien. D'autres suivirent, puisant aux sources grecques afin d'essayer de réformer la pensée de l'Église (et parfois l'Église elle-même). Parmi eux, Nicolas d'Autrécourt qui enseigna à la faculté des arts à Paris au XIVe siècle fut appelé à Avignon pour défendre sa thèse, qui comprenait l'affirmation, proche de celle d'Épicure, selon laquelle « rien ne pouvait naître à partir de rien ». Il fut mis en prison pour six ans, finit par se rétracter et ses œuvres furent brûlées. Ainsi, l'hétérodoxie fut éliminée par le pouvoir de l'Église que l'orthodoxie caractérisait.

La science est traversée par les théories, ou au moins la méthode, du matérialisme. On a affirmé que la science est matérialiste et que le matérialisme est la seule philosophie compatible avec le programme scientifique. C'est une dimension nécessaire des sciences expérimentales par rapport à la théologie – dans l'Occident moderne avec la méthode naturaliste du XVIIe siècle. Cela a conduit à l'égalitarisme dans le domaine du droit, lorsque l'inégalité n'a plus été protégée par une vision transcendante du monde. Néanmoins, cela ne mettait pas complètement de côté le déisme ni même en fait le panthéisme, même si cela pouvait être compatible avec l'athéisme. Cela n'était pas davantage hostile à la moralité, comme on l'a

souvent supposé ; en fait, c'est là où l'« humanisme » contemporain affirme combler le fossé. En dépit du « dessein intelligent », en dépit des injonctions implicites de maints auteurs, la religion ne constitue pas une dimension nécessaire de toute action humaine. De fait, l'histoire du matérialisme a été marquée par la torture des penseurs, des exécutions, des exils, des carrières bloquées, des vivres coupées, la suppression de toute opposition par une religion hégémonique, une lutte qui s'est souvent centrée sur le contrôle des écoles et des universités, des institutions qui sont centrales à la production de pensées (écrites) et pour la formation des générations futures.

La position de l'Islam fournit un point de vue intéressant sur un régime religieux du genre typiquement hégémonique avec ses conflits avec le séculier sous sa forme politique. Il y a toujours eu un certain degré d'opposition entre la religion islamique dominante et les pouvoirs politiques, par exemple dans le califat sunnite, car ce dernier devait prendre des décisions pragmatiques qui ne pouvaient pas toujours se conformer aux principes de la première. Une opposition de ce genre était susceptible de prendre place dans toute structure religieuse, ce qui explique la fréquence des régimes politiques séculiers même dans des pays dotés d'une religion hégémonique ; en fait les régimes qui ne font pas la distinction entre les deux aspects sont rares. Cela ne signifie pas que les régimes eux-mêmes soient devenus complètement sécularisés ; ils observent toujours certains principes importants de la religion mais font la distinction entre le droit ecclésiastique et le droit civil, comme cela s'est produit progressivement à travers l'Europe chrétienne, alors que les exigences de la vie religieuse suggèrent qu'une telle distinction ne devrait pas exister. Puisque la religion était hégémonique, elle voulait tout régenter. Alors que l'idée de représentation, par exemple en démocratie, signifie que la loi, et ainsi en théorie le pouvoir du peuple, peuvent être changés par l'assemblée populaire, en réponse à des situations particulières plutôt qu'à des principes divins. Pourtant la distinction est similaire dans les régimes autoritaires où les exigences surnaturelles et la politique actuelle divergent. Bien entendu, il existe une opposition avec d'autres types de religion, non hégémoniques, en Inde par exemple, où le conflit est souvent ouvert entre *artha* (économie politique) et *dharma* (pureté religieuse), ou dans les castes entre *kshatriyas* (guerriers, chefs de territoires) et brahmanes (prêtres, représentants du divin). Il y a une coupure entre les chefs séculiers et les représentants du

divin, mais jamais tout à fait avec la même intensité qu'avec les prescriptions du monothéisme.

À la suite de la Renaissance, l'Occident résolut en partie ces problèmes en « humanisant » la religion et en restreignant davantage son étendue, par exemple à la messe du dimanche. Par la suite, cette solution n'a guère séduit les musulmans. Une large part du savoir islamique était directement mise au défi par la philosophie profane d'Occident qui succéda aux Lumières et qui menaçait l'étendue de sa croyance en Dieu, laquelle a défini la civilisation musulmane. L'Occident, cependant, n'a toujours pas abandonné sa croyance en Dieu (bien que, en 2007, ce soit désormais le cas de 30 % des Français), mais cette croyance était pensée d'une façon telle qu'on la confinait à des éléments mineurs. Ce processus de diminution n'a pas touché l'Islam de la même façon bien que le « modernisme » et des formes d'humanisme plus anciennes aient fait des percées dans les domaines scientifiques. Mais le fait que l'Occident ait sécularisé une partie de la vie n'a fait qu'accroître les difficultés de l'Islam. L'Inde et la Chine ont rarement cherché à définir leur culture au moyen du seul critère religieux, mais avec sa toile de fond abrahamique, c'est précisément ce que l'Islam a fait.

Les religions abrahamiques, initialement, accordaient peu de place au séculier, le Christ avait dit : « Rendre à César ce qui est à César », mais bien vite le but était de faire du chef un chrétien afin de convertir la totalité de l'État comme faisant partie du Saint Empire romain, le royaume de Dieu. Il en alla de même en Islam. Le chef du pays était le calife (le « successeur » [du prophète, *NdT*]) et l'imam, le guide des fidèles. Mais il y avait en fait souvent une tension entre le politique (le sultan et les gouverneurs indépendants et héréditaires) et les chefs religieux, même si le premier était censé diriger au nom de Dieu, en tant que défenseur de la foi. C'était là le problème du mouvement chiite qui refusait d'accepter la légitimité de l'autorité du califat sunnite (« orthodoxe »). Selon lui, en absence des imams (ils attendent le douzième, le Mahdi, l'« imam du temps »), aucun pouvoir temporel n'est légitime[30]. Mahomet avait bien sûr réussi en tant que religieux et en tant que leader politique, commençant son règne comme conquérant et comme prophète, non seulement en Arabie, mais aussi plus timidement à l'extérieur. Cependant, la conquête résultait avant tout de l'action d'un conquérant qui avait le soutien de Dieu ; la religion était essentielle à l'histoire d'ici-bas, ainsi qu'il en allait en Israël antique et pour

Constantin à la bataille du pont Milvius. En fait, comme cela a été souvent le cas à travers l'histoire, Dieu était le Dieu des armées et le chef séculier avait besoin de l'appui du divin.

Je ne souhaite pas essayer d'établir une relation entre expansionnisme et conquête à l'échelle de ce qui fut pratiqué par le christianisme et l'islam (et par le judaïsme lui-même en ses temps plus anciens de gloire militaire) et un monothéisme militant et hégémonique ; cependant, ces croyances avaient indubitablement un impact profond sur la vie des communautés qui les adoptaient. On peut probablement comprendre ce qui s'est passé en observant l'Afrique d'aujourd'hui lorsque le christianisme ou l'islam remplacent les pratiques polythéistes (et orales) dans une région donnée. Nombre de villages ont désormais leur vaste église, leur mosquée communale ou ailleurs leur synagogue, où (schisme mis à part) la congrégation entière se rassemble pour le culte, par opposition aux petits groupes de gens fréquentant des autels, à différents moments et pour diverses raisons. Les tours d'église surplombent le reste de la communauté, exactement comme le prêtre se place à un certain niveau, l'évêque se situant au niveau au-dessus, et le pape encore au-dessus. Les autres religions abrahamiques n'avaient pas une hiérarchie comparable à celle du christianisme, mais elles étaient néanmoins hégémoniques en ce sens qu'elles dominaient la vie des membres de leur congrégation, organisant les cérémonies de naissance, de mariage et de mort de façon exclusive ; les juifs devaient se marier à des juifs, musulmans et chrétiens étant aussi endogames. Les coreligionnaires s'accueillaient mutuellement au moment de l'accouchement et se disaient adieu à celui de l'enterrement ; la religion dominait ces dimensions de leur vie personnelle. On oublie parfois que ces religions étaient si hégémoniques que même les noms personnels des générations futures devaient être choisis dans une liste limitée issue du Livre saint, et cela valait pour toutes les religions abrahamiques.

L'Église dominait la vie de famille non seulement en imposant des rites de passage individuels, de naissance, de mariage et de mort, mais également en modifiant la nature de la parenté et du mariage. Nombre d'interdits qui s'imposaient dans ce domaine étaient spécifiquement en lien avec l'Église[31], avec le fait d'épouser un membre de la communauté et, comme je l'ai montré, avec son désir d'accumuler de la propriété. Bien plus tard, les protestants se débarrassèrent de certains interdits en se fondant sur le fait qu'ils n'étaient pas consignés dans le Livre (un retour à la Bible), comme ce

fut effectivement le cas avec quelques autres ajouts religieux ultérieurs, tels que les sacrements, le purgatoire, les indulgences et la myriade de saints.

En Europe, les régimes devinrent progressivement plus séculiers. Au départ, l'évêque avait beaucoup de pouvoir politique dans une région. Même dans la France du XIVe siècle, il pouvait avoir en charge la moitié d'une ville, telle que Rodez dans le Rouergue[32]. L'autre moitié était la ville du roi, laquelle était administrée très différemment. Mais même lui gouvernait naturellement par la grâce de Dieu. Progressivement, le peuple des villes ou des communes s'affirma lui-même, en face de l'Église ou du prince, chacun d'entre eux pouvant faire preuve de plus ou moins d'autoritarisme, voire de comportement tyrannique, les pouvoirs du prince cédant la place à une « démocratie » qualifiée et ceux du clergé à une sécularisation sélective. À certains moments, et particulièrement pendant la Révolution française, les pouvoirs des deux furent annulés, donnant lieu non seulement au guillotinement de l'aristocratie, mais aussi au culte de la Raison au détriment du surnaturel, ainsi qu'à la destruction qui s'ensuivit de certains châteaux et églises. Cela faisait partie d'un processus conduisant à la « démocratie » et à la sécularisation, du moins sous la forme d'un cloisonnement.

Cependant, les religions hégémoniques ne se contentent pas d'être ainsi dans le domaine politique (comme c'est le cas de nos jours en Israël et dans nombre de pays musulmans) et au niveau de la personne elle-même, mais le sont également dans les arts et les sciences, voire dans la connaissance en général. C'était grandement le cas aux premiers jours du christianisme, où les représentations figuratives étaient initialement interdites, puis permises uniquement dans un contexte religieux. Tous les arts élevés étaient religieux, non pas simplement parce que l'Église était un patron très important, mais aussi parce que l'idéologie contenue dans l'Ancien Testament décrétait qu'il devait en être ainsi. Ou, plus exactement, la phase d'aniconisme sémite disparut dans le catholicisme, lequel finit par permettre qu'on dépeigne le Dieu suprême lui-même. Mais l'art élevé n'autorisait que la figuration religieuse – bien entendu, dans le judaïsme et l'islam, aucune figuration n'était permise, si ce n'est en certaines circonstances et dans certaines cours. Comme on l'a vu auparavant, à l'époque de la Renaissance, il y eut en Europe une formidable poussée vers l'avant lorsqu'il devint possible de représenter des scènes classiques (païennes). La célèbre *Allégorie du bon et du mauvais gouvernement* de

Lorenzetti fut peinte sur les murs de la salle des Neufs, les chefs élus de l'État siennois. Spufford écrit qu'il s'agit « d'un des plus anciens exemples de peinture purement profane qui ait subsisté[33] ». Il veut parler bien sûr de la haute culture d'Europe puisque la peinture profane était bien évidemment courante à Rome. Sa réapparition ultérieure était une *nouvelle naissance*, une renaissance, ce qui devint progressivement typique de l'Europe. Lorsque la peinture profane fit son retour, les divinités classiques prirent partiellement la place des chrétiennes, des figures mythiques dans un paysage italien (lesquelles étaient déjà réapparues dans les œuvres religieuses de la fin du Moyen Âge). Par la suite, les figures classiques disparurent, laissant le paysage italien. Dans le même temps, l'art bien plus bourgeois du Nord donna lieu à des scènes de la vie quotidienne, d'intérieurs domestiques, de foires, de paysages maritimes et de peintures de genre. Dans le judaïsme ultérieur, l'émancipation conduisit à une percée similaire. Pourtant dans cette religion (comme dans l'islam), il ne se produisait pas véritablement de changement dans le cadre de l'espace religieux ; la synagogue demeurait inaccessible aux arts non abstraits, le cimetière hors d'atteinte des couronnes de fleurs. Même l'émancipation du judaïsme n'a pas mis à l'épreuve l'aniconisme dans ces domaines.

Au cours de la période médiévale, la grande réalisation de l'art chrétien réside dans l'architecture, dans la construction de magnifiques cathédrales, qui furent par la suite décorées de sculptures et de vitraux, d'immenses monuments qui s'élançaient vers le ciel. Mais c'étaient des édifices religieux et leur construction illustrait les préoccupations de la société médiévale et la concentration considérable de talent et de richesse à la disposition de l'Église. Ce n'était cependant pas le seul type d'édifice. La guerre médiévale nécessitait le château et engendra sa propre architecture (moins élaborée), tandis que les dirigeants laïcs avaient besoin de palais et de demeures. Mais l'Église l'emporta nettement sur la noblesse et les palais, au moins jusqu'à une époque bien plus tardive.

Faisant suite à l'iconophobie de l'Ancien Testament, le christianisme primitif avait rejeté les formes de représentation, telles que la sculpture, la peinture et le théâtre. Progressivement, les représentations de type religieux furent autorisées et des éléments de paysage et de nature morte firent leur apparition à l'arrière-plan de ces peintures. Mais la tradition classique de peinture profane telle qu'on la trouvait à Pompéi n'existait plus. Même s'il y avait une certaine continuité dans les formes d'art dans le monde romain

christianisé, et il ne fait nul doute que la majorité de ses membres accepta les icônes qui promouvaient la nouvelle foi, il y eut un important courant d'iconoclasme auquel un certain nombre d'importantes figures participèrent. Pour Augustin, l'art était « incapable d'être vrai », pour Épiphane, évêque de Salamine, qui mourut en 403, l'art « mentait[34] ». En tout cas, seul l'art religieux avait voix au chapitre ; le « naturalisme » de Rome fut abandonné et alors que la peinture cultuelle était permise, il y avait une certaine ambivalence intellectuelle qui se dénoua en iconoclasme sous les protestants. La sculpture tridimensionnelle du monde grec fut également condamnée, bien que, dans un contexte religieux, il y eût certaines figures et des reliefs sculptés sur les édifices, en pierre ou en bois, qui revinrent avec le gothique. Dans ces deux cas, la peinture profane et la ronde-bosse ne firent leur retour en force qu'au début de la Renaissance italienne, avec les *primi lumi* au XIVe siècle. La statue du David de Michel-Ange était le premier nu depuis l'Antiquité. Il en allait de même avec le théâtre. Alors que toute espèce de représentation dramatique était au départ interdite dans le christianisme, tous les théâtres classiques étant délibérément détruits (comme à Verulanium, St Albans), et même si le théâtre survivait au niveau « populaire » en dépit des condamnations de l'Église, il fit sa réapparition d'abord sous la forme des tropes liturgiques, puis dans les mystères et les drames liturgiques, avant de donner naissance au théâtre profane de la Renaissance. L'histoire fut la même avec la fiction écrite, un genre qui ne fut pas encouragé au cours de l'âge sombre. Les récits narratifs reprirent avec les histoires relatives à la vie des saints ; ils donnèrent lieu à des récits romanesques qui devinrent populaires à la fin du Moyen Âge, lesquels étaient souvent basés sur des récits épiques antérieurs qui étaient devenus largement diffusés et populaires au sein de différentes classes et qui évoquaient fréquemment les dieux païens.

Le renouveau de la renaissance profane renvoie à l'extension de la littératie. Ainsi que le note l'éditeur d'un ouvrage sur la question, au XIIIe siècle, Oxford commença à contribuer à la « surproduction de clercs » qui, « en rompant la frontière entre ecclésiastiques et laïcs, joua un rôle important dans la sécularisation des lettres[35] ». C'est après que la « *romance* » [roman de chevalerie, *NdT*] s'est installée en langue anglaise que des narrations de ce genre sont devenues populaires, même si certains membres du clergé dénonçaient tous les troubadours comme des « ministres de Satan ». Mais « alors qu'on observe des moments au XIVe siècle où la

prépondérance de l'élément clérical sur l'élément séculier en littérature semble plus forte que jamais, à la fin du Moyen Âge, l'évolution du conflit est claire. C'est l'Église qui bat en retraite[36] », alors que la littérature d'imagination finit par gagner une pleine liberté séculière, sous l'influence française, par rapport au latin ecclésiastique. Cette liberté correspond à une nouvelle liberté de la forme : aux longs vers allitératifs succède la rime, laquelle se développe par le biais des *trouvères** et des ménestrels, même si au fil du temps les « hommes de lettres » les remplacent. De telles transformations se firent en premier lieu sentir dans les grands centres urbains plutôt qu'à la campagne, même si au cours des trois quarts du siècle, on vit une résurgence de la tradition allitérative du vers sans bout rimé. Cela fut une nouvelle fois suivi par un retour à la tradition de la grande ville avec Gower et Chaucer lorsque, pour la première fois, « un laïc travaillant en langue anglaise dans un cadre séculier […] se rangea parmi les hommes de lettres[37] », et suivit les modèles continentaux. Les miracles et les mystères se développèrent même avant dans toute l'Europe, marquant le retour du théâtre dans ce continent, malgré son caractère ambigu pour l'Église, théâtre qui progressivement quitta le monde sacré pour être repris par la ville et ses guildes, ce qui constituait de nouveau un signe de sécularisation en dépit du fait que les sujets demeuraient religieux. Mais les pièces ne sont qu'avec réticence interprétées en anglais plutôt qu'en latin (ou en français). Pour l'Église, cependant, « la composition littéraire comme pur art n'était pas encouragée. Le divertissement pour lui-même était condamné[38] ».

La littérature semble avoir été moins dominée par la religion que les arts visuels, surtout dans la poésie, où l'on était davantage enclin à célébrer les anciens dieux. En Angleterre, elle resta influencée par la religion anglo-saxonne, notamment dans *Beowulf* et dans *Sire Gauvain et le chevalier vert*, rédigés en moyen anglais ainsi que dans la littérature de sagas, alors que dans les différents textes de Chaucer, on trouve une thématique chrétienne (souvent satirique), comme dans l'œuvre anonyme *The Pearl* (La perle). On distingue également des éléments fortement séculiers dans la poésie d'amour en langue arabe (*ghazal*) et dans ses équivalents juifs de la tradition hispano-maghrébine. En prose, nous avons les *Chroniques anglo-saxonnes* profanes. Pourtant, il faut attendre la Renaissance pour que, avec l'avènement de l'humanisme en Europe, la littérature soit quasiment émancipée de la religion. Elle devint « fondamentalement profane », et dans

nombre de domaines, elle se tourna vers les païens, selon Reynolds et Wilson, « la tradition, étroite mais ininterrompue, de l'éducation laïque [c'est-à-dire classique] en Italie ayant sans doute contribué à cela[39] ». Dans leur récit de la transmission du savoir classique, ces auteurs évoquent une Italie qui avait bien avant déjà connu une renaissance au cours de la première moitié du VIe siècle, puis l'épanouissement de la culture wisigothe en Espagne à la fin du VIe siècle et au début du VIIe siècle avec les réalisations d'Isidore de Séville (vers 560-636). Ses *Etymologiae* se diffusèrent rapidement dans toute l'Europe et contribuèrent grandement à l'éducation médiévale. C'est pour l'essentiel dans les autres domaines qu'une rupture devait s'opérer avec les religions prédominantes, même si on avait observé auparavant des tentatives de retour au passé ayant eu certaines répercussions humanistes.

Non seulement les arts mais aussi la connaissance plus généralement pâtirent des exigences de l'hégémonie religieuse. Beaucoup de ce qui avait été accumulé dans l'efflorescence de la période classique était désormais condamné, ou était en partie oublié. Dans le christianisme, ainsi que dans l'islam et le judaïsme, les écoles devinrent des écoles de l'Église avant tout investies dans la transmission de la religion et de la connaissance religieuse.

Il existait une différence dans le domaine de l'éducation et du savoir médiévaux entre l'école cathédrale et l'école monastique. La première était plus humaniste : « Dans les monastères, toute la poésie païenne [...] en vint à être considérée comme […] un péché[40]. » Celle-ci, cependant, dirigée par un maître désigné par l'évêque, enseignait le *quadrivium* et constitua le fondement des universités ultérieures comme Bologne, Chartres, Paris et Reims, qui avaient des fins professionnelles plutôt que purement religieuses. Entre 1000 et 1150, le domaine de la connaissance des textes classiques connut un essor important, même si cela s'accompagnait de la crainte que la civilisation chrétienne « pût être minée par la popularité des idées païennes[41] ». Une réaction eut lieu dans la seconde moitié du XIIe siècle, qui fut suivie par l'âge de la scolastique.

Les effets négatifs du christianisme sur la pensée scientifique sont mis en évidence par l'historien musulman al-Masudi au Xe siècle. Il écrit qu'« à l'époque des anciens Grecs, et pendant une courte période au cours de l'Empire byzantin [c'est-à-dire, ici, romain], les sciences philosophiques continuèrent de croître […]. Ils développèrent leurs théories de la science

naturelle […] jusqu'au jour où le christianisme apparut chez les Byzantins […] ; ils effacèrent et firent disparaître toute trace de la philosophie, détruisirent les chemins qui y conduisaient, embrouillèrent ce que les Grecs avaient clairement exposé[42] ». Par exemple, dans le domaine de la cartographie, les cartes chrétiennes du Moyen Âge régressèrent par rapport aux cartes détaillées des Grecs et des Romains, en tout cas jusqu'aux cartes musulmanes telles que celles d'al-Idrisi dans son *Livre de Roger* (1154) et, plus tard, dans l'Europe du Nord du XVIe siècle, les cartes de Mercator. On a considéré la carte du VIIe siècle des débuts du christianisme (« T-O ») comme étant « un schéma rudimentaire ». Ptolémée dut être redécouvert tout comme la plupart des sciences durent renaître. C'est là un autre exemple de la perte d'information sous le christianisme. Dans le langage d'Ibn Gumay (mort en 1198), qui était le médecin personnel de Saladin, « les chrétiens considéraient comme un péché d'étudier les matières intellectuelles et leurs rois ne s'intéressèrent plus à la médecine […] et trouvèrent […] la lecture d'Hippocrate et de Galien trop ennuyeuse ; ainsi, elle tomba dans la confusion et ses conditions se détériorèrent[43] ». Contrairement à la Byzance chrétienne, les Abbassides musulmans se tournèrent vers la Grèce et encouragèrent la traduction en langue arabe. Le médecin alexandrin Oribase et Paul d'Égine avaient constaté qu'une instruction limitée s'était poursuivie à Alexandrie et cela avait été relayé par les musulmans et développé par le calife al-Ma'mun. Sans cet homme, « toutes les sciences des anciens […] auraient été oubliées, comme [elles le sont] aujourd'hui dans les pays où elles avaient été particulièrement cultivées, je veux dire Rome, Athènes, les provinces byzantines[44] ». L'œuvre des docteurs alexandrins influença beaucoup celle d'al-Razi et plus tard d'Aboulcassis. L'importance de cette préservation (voire de cette renaissance) du savoir grec est bien mise en évidence dans le célèbre rêve d'al-Ma'mun où il rencontre Aristote, induisant par là que le calife était le gardien du mode de pensée didactique et rationnel.

Avec son attrait pour les Anciens, la Renaissance tourna le dos à l'attitude d'Augustin. Ces auteurs antiques cultivaient la philosophie plutôt que la religion, qui était plurielle plutôt qu'hégémonique. La philosophie était « païenne », séculière, voire aucunement spirituelle à certaines époques. Les humanistes voyaient cela comme un ajout au christianisme mais en réalité ses études allaient dans une direction complètement différente.

Il fallut attendre la « révolution économique » du XIVe siècle et du XVe siècle, avec sa rapide croissance des échanges commerciaux et financiers, notamment avec l'Orient, rendant possible une relative indépendance des villes et des dirigeants, pour qu'une liberté plus grande émerge. La prééminence de Rome et de l'Église catholique sur les choses intellectuelles et politiques n'était plus sans rivale. Venise en particulier gagna son indépendance à l'égard de la papauté. Les universités et les cours offraient des carrières alternatives à celles de l'Église. Les universités en Italie du Nord étaient désormais parfois dirigées par les laïcs plutôt que par des hommes d'Église. Les villes avaient de plus grandes ressources qui les rendaient moins dépendantes. Dans le même temps, se produisait un renouveau intellectuel. L'observation plutôt que la déduction était promue tant en astronomie qu'en botanique. Les universités italiennes formaient nombre de docteurs et donnaient des cours en sciences naturelles ; Copernic (1473-1543) en fut l'un des bénéficiaires. Leur recherche fut plus largement répandue avec l'arrivée de la presse d'imprimerie, car la diffusion du livre contribuait à briser le monopole clérical sur la connaissance. L'autodafé n'engendrait plus les mêmes conséquences puisque les livres étaient produits en nombre. Mais ces derniers conduisaient aussi à la redécouverte des auteurs classiques et païens[45]. Cette émancipation intellectuelle donna plus de poids à un naturalisme qui considérait comme distinctes science et religion. Les expérimentations de Bacon se joignaient à l'observation afin de créer une nouvelle forme de science, impliquant une naturalisation de la connaissance. Mais l'Église catholique se démarqua de certaines de ces évolutions avec, en 1516, un décret interdisant la diffusion de la théorie de l'héliocentrisme. Sur le plan religieux, les livres du protestant Pierre de la Ramée étaient censurés par les théologiens parisiens. Il fut contraint à l'exil, puis tué lors du massacre de la Saint-Barthélemy de 1572.

L'orthodoxie en matière de croyance n'était en rien l'apanage du catholicisme. Alors que certains espaces ont pu connaître une plus grande liberté, l'orthodoxie juive fit la vie dure à Spinoza et les protestants continuèrent de propager le créationnisme. Avec l'ouverture de la route commerciale autour du cap de Bonne-Espérance et le développement de celle de l'Amérique et de l'Atlantique, la Méditerranée perdit beaucoup de l'importance qu'elle avait eue au cours de la Renaissance italienne et ce fut le nord-ouest de l'Europe, l'Angleterre, la Hollande et la France, qui prirent la tête, non seulement dans le domaine du commerce et de la finance, mais

également dans le domaine intellectuel, ainsi que celui de la colonisation du reste du monde. C’est seulement alors qu’il y eut une substantielle transformation dans ces univers. Pourtant la médecine et le soin des maladies avaient leur propre dynamique. Il en allait de même pour les techniques dans d’autres sphères. Outre la médecine, l’autre champ sur lequel la science régnait était les chantiers navals.

S’agissant de l’essor d’une attitude plus séculière, la ville de Padoue avait son importance pour plusieurs raisons. Witt considère que c’est l’endroit où l’humanisme a commencé[46]. En tant que ville, elle était sous la domination de Venise dont les activités commerciales, surtout avec l’Orient, la rendaient quasiment indépendante de Rome et donc du contrôle ecclésiastique. Elle était aussi suffisamment riche pour financer des savants indépendants et des éditeurs. La plupart des villes d’Italie du Nord en vinrent à participer à cette prospérité commerciale et à fonder des universités et des cités-États.

Une figure importante de la science de la Renaissance fut Pietro Pomponazzi (1462-1525) qui y entreprit ses études de médecine et finit par devenir professeur de philosophie naturelle, après quoi il enseigna à Ferrare et Bologne. Il rencontra des problèmes avec le clergé car il niait l’immortalité de l’âme de même que le caractère surnaturel des miracles, qu’il essaya d’expliquer par des méthodes aristotéliciennes ; en 1516 le clergé de Venise brûla publiquement un de ses livres. Cependant, il n’était en aucune manière un matérialiste, croyant comme Aristote en un monde séparé surnaturel sans influence sur le monde sublunaire et qui avait ses propres règles autosuffisantes et justiciables d’analyse par l’humanité. Ainsi, les premiers naturalistes de l’époque allèrent plus loin que ceux que l’on pourrait considérer comme les penseurs hétérodoxes du Moyen Âge, et se tournèrent vers l’époque grecque. Ils ne renonçaient pas au créationnisme du christianisme, mais considéraient que le surnaturel opérait à l’extérieur de la sphère humaine.

Pomponazzi influença bien d’autres intellectuels. Il en alla de même de l’université de Padoue, laquelle poursuivait ses investigations en faisant retour directement aux textes grecs. En 1497, le Sénat vénitien fonda une chaire d’études aristotéliciennes qui devaient être conduites dans la langue source. Nombre de grandes figures de la science européenne passèrent par

cette université, non seulement Copernic, mais aussi Vésale, Bruno et Galilée.

Au XIVe siècle, la médecine se développa, surtout avec les exigences des habitants des villes en expansion, et dont la richesse rendait les universités plus indépendantes et plus libres du contrôle tant de l'Église que de l'État, comme avec Bologne, l'institution fondatrice de Padoue pour le droit romain. Ils se mirent même à la dissection des corps. Ainsi, les sciences naturelles commencèrent à se développer et à gagner en autonomie, bien qu'avec des fortunes diverses. Dans les champs connexes, l'intellectuel et imprimeur Étienne Dolet fut brûlé sur un bûcher en 1546 comme hérétique récidivant, mais aussi pour avoir publié Rabelais et Érasme. Les auteurs avaient toujours besoin d'un patron ou d'un protecteur, lesquels étaient en plus grand nombre dans les villes et les cours indépendantes. Néanmoins, en 1574, le jeune Geoffroy Vallée fut pendu à Paris pour avoir apposé son nom sur un libelle déiste. Bruno parcourut l'Europe en partie pour éviter l'Inquisition catholique. S'échapper était davantage possible qu'auparavant, surtout en résidant parmi des protestants qui avaient rompu avec l'emprise de l'orthodoxie dominante.

Ainsi, ce qui avait constitué la pensée hétérodoxe au Moyen Âge faisait désormais partie d'un mouvement plus large, conduisant l'Église à opérer principalement dans les domaines « spirituels ». La religion était partiellement séparée de la philosophie. La science accédait à une certaine autonomie et suivait son cours parallèlement à la religion, surtout quand elle gagnait progressivement en rationalité[47]. Pour la plupart des gens, religion et science n'étaient pas complètement séparées. Ces premiers naturalistes abandonnaient néanmoins le domaine surnaturel au clergé, tout en s'affairant à chasser la religion de la nature.

Cela étant, ils ne parvenaient pas toujours à leurs fins. Giulio Cesare Vanini (1585-1619) étudia le droit dans une université religieuse à Naples avant de se rendre à Padoue où il se consacra à des questions scientifiques. Il s'opposa aux ingérences politiques romaines et fut rappelé à Naples. Au lieu de revenir, il fuit pour l'Angleterre où il se convertit à l'anglicanisme, mais fut plus tard arrêté par l'archevêque de Cantorbéry. Il s'échappa à Paris mais, en dépit de l'approbation royale, ses recherches sur la nature furent condamnées par la Sorbonne et il partit pour Toulouse travailler comme médecin. Il fut néanmoins condamné par l'Église et fut brûlé vif.

Philosophiquement, il était proche de Bruno et connut le même destin, montrant par là à quel point étaient nécessaires la Renaissance et, par suite, les Lumières, pour la liberté de pensée.

L'éradication des opinions alternatives continua au XVIIIe siècle. En France, Diderot (1713-1784), organisateur de *L'Encyclopédie*, fut emprisonné à Vincennes et confronté à plusieurs reprises à la censure. Il finit par avoir le patronage de Catherine de Russie, mais jusqu'alors il avait peu de sécurité. Le baron d'Holbach (1723-1789), un modèle pour Franklin, Priestley et bien d'autres intellectuels de l'époque, dut publier de façon anonyme, même à la veille de la Révolution française, et la publication à Londres de son *Système social* (1773) fut mise à l'Index et interdite par la police. D'autres livres furent l'objet d'autodafés. Lorsque survint la Révolution française, elle prit un tour anticlérical en faveur du culte de la Raison. La science et la connaissance étaient libérées de la religion. Au siècle suivant, la prison ou la censure n'étaient plus des options possibles pour les non-croyants, même si l'Index continuait de frapper dans les régimes catholiques et plus généralement les lois du blasphème (rarement invoquées) s'appliquaient aux attaques visant la religion ; alors qu'au Proche-Orient, les contestations de l'islam ou du judaïsme étaient plus usuellement combattues par des moyens légaux. Les religions abrahamiques abandonnèrent leur monopole de la vérité non sans réticence et avec lenteur, s'accrochant à l'infaillibilité, en dépit de l'accélération croissante des évolutions intellectuelles au XIXe siècle. Charbonnat note que le déclin de l'influence de l'Église était en rapport avec la prédominance des institutions de connaissance au cœur de la vie intellectuelle[48]. Ainsi dans le travail de Marx et Engels, la philosophie des sciences naturelles non seulement écartait l'intervention divine, mais remontait aux temps préchrétiens, aux philosophies classiques, aux principes immanentistes, comme celles d'Épicure et de Démocrite sur lesquelles le jeune Marx a écrit une thèse de doctorat.

La communauté juive d'avant l'émancipation ne disposait pas de la possibilité d'un tel recours à une tradition quasi séculaire en dehors de la médecine ; pendant un certain temps, les juifs étaient engagés dans la traduction des classiques grecs, ils n'avaient eux-mêmes pas de passé propre équivalent vers lequel se tourner, même si plus tard certains individus firent des incursions sporadiques dans la pensée de la Renaissance islamique ou italienne ou ensuite dans celle des Lumières. Un tel

mouvement nécessitait le rejet de certains interdits de leur religion ; de fait, parfois, cela impliquait une conversion à une autre croyance, voire éventuellement à l'athéisme. Le philosophe polonais Maimon, curieux de connaissances en tout genre, évoque la poigne de fer des rabbins en Galicie sur tout le savoir écrit au début du XIXe siècle. Dans l'Europe septentrionale, les contacts avec la vie de l'Europe chrétienne postrenaissante, ou plutôt avec l'Europe catholique, puisque la Renaissance italienne au départ a faiblement marqué la Russie orthodoxe, ont donné l'opportunité aux juifs de s'adonner aux arts et aux sciences[49]. Comme dans l'islam aniconique, non seulement les arts figuratifs étaient largement tabous, mais à certaines périodes, lorsque la religion prédominait, les « sciences anciennes » de l'époque classique (et d'ailleurs) étaient aussi interdites. Comme le calife Omar l'aurait déclaré, ce qui allait contre le Livre saint devait être brûlé. Cependant, on trouve d'autres périodes en Islam qui étaient « humanistes ». Elles supposaient une alternance avec la domination du récit religieux lorsque la connaissance des sciences anciennes ou des « sciences étrangères » était revivifiée et étendue, car ce savoir était pour l'essentiel séculier et souvent dénoncé par l'opinion orthodoxe.

Cette dénonciation du séculier était une dimension de la religion hégémonique, pas si différente de l'attitude ambivalente de saint Augustin à l'égard des textes classiques. D'un autre côté, on observait d'autres chefs musulmans, à Bagdad et à Cordoue par exemple, qui rassemblaient de très importantes collections d'écrits à une époque où les bibliothèques d'Europe occidentale étaient de très petite taille. Grâce aux livres, il était davantage possible de regarder vers le passé et d'y ajouter des éléments nouveaux, par exemple en faisant revivre des gloires oubliées. Ainsi Zafrani a raison de trouver des périodes d'humanisme dans la civilisation hispano-maghrébine autour de Cordoue au Xe siècle lorsque Averroès et Maïmonide écrivaient, où un regain d'intérêt existait pour Aristote de même que pour des problèmes plus généraux et d'autres traditions. Faire retour au passé impliquait une approche qui était plus large et plus séculière. Et ce savoir plus large en Islam à son tour stimula la renaissance du XIIe siècle en Europe occidentale.

Justinien ferma les écoles philosophiques à Athènes en 529 EC. Mais en Mésopotamie et en Syrie, on devait connaître le grec pour pouvoir lire la Bible et les écrits des Pères de l'Église, ainsi dans le même temps des intellectuels lisaient les sciences et la philosophie dans la langue grecque,

surtout après 363 lorsque saint Éphrem fonda son école à Édesse, enseignant Aristote, Hippocrate et Galien. Lorsque cette école ferma, les professeurs allèrent en Syrie, ainsi qu'à Gundishapur. De sorte qu'à l'avènement des Abbassides en 750, tous les travaux scientifiques furent traduits, parfois du syriaque, parfois directement du grec.

En Europe, le « conflit inévitable » entre la philosophie arabe et la théologie chrétienne intervient au début du XIIIe siècle avec la fondation de l'université de Paris. Les maîtres et les élèves de l'école cathédrale de la ville se réunirent en un corps en 1200 et furent reconnus par le roi et par le pape comme une *universitas*, déjà importante au siècle précédent en attirant les étudiants européens, dont l'enseignement se scindait entre les études religieuses et les études scientifiques. Dès les premières années, des traductions d'Aristote et de ses commentateurs arabes, surtout Averroès, firent leur apparition[50]. Bien vite on fit des traductions directement du grec de textes venant de Constantinople (comme avec Guillaume de Moerbeke, 1215-1286), même si, au départ, l'enseignement d'Aristote était interdit pour cause de panthéisme (à Paris, mais pas à Toulouse). Mais se passer d'Aristote n'avait rien d'évident, car son œuvre était déjà en circulation et son récit du monde physique avait du succès. Ainsi, le philosophe devint progressivement acceptable, surtout avec saint Thomas d'Aquin et les dominicains. Mais pour la théologie, comme à Paris, c'était la méthode, la dialectique, qui était importante ; la science faisait l'objet du plus haut intérêt par la théologie, mais Oxford, d'un autre côté, était plus libre « de mettre au service de la religion les mathématiques et la physique que le travail des savants arabes leur avait montrées[51] ». On fut plus proche de l'empirisme d'Ockham au XIVe siècle. En outre, il n'y avait pas seulement une division de ce genre, avec Oxford qui s'intéressait davantage aux sciences arabes que Paris, mais aussi le fait que cette dernière ville avait tendance à envisager toute étude de lettres (dans des langues classiques) comme étant païenne et donc devant être évitée[52]. Pourtant, il y avait bien des tendances contre une telle hégémonie religieuse à Orléans comme à Oxford, l'étude du droit à Bologne et la médecine à Montpellier, qui étaient revivifiées et renouvelées par les humanistes à la Renaissance italienne.

Ces périodes de renaissances induisaient souvent une forme d'humanisme, dans ce contexte une forme de savoir séculier, même si les humanistes de façon générale ne se voyaient pas eux-mêmes comme des laïques, mais plutôt comme formant un pont entre le christianisme et les

classiques, comme une religion se rationalisant. Comment cela est-il arrivé ? Une fois encore, cela est imputable à l'une des caractéristiques de l'écriture. L'existence même de religions écrites à l'échelle mondiale supposait la présence d'écoles où apprendre le texte – des écoles musulmanes, des écoles juives, des écoles hindoues et des écoles chrétiennes. Mais, alors que les écoles se focalisaient sur la religion, elles enseignaient aussi la lecture, ce qui entraînait la possibilité de lire la poésie arabe prémusulmane et le savoir grec, de même que le Coran. Pour le cas chrétien, se tourner vers le passé ne pouvait exclure de faire retour aux temps païens (classiques). Dans d'autres religions également, la littératie pouvait entraîner au-delà du Livre. Ce n'était pas le but. Les écoles musulmanes, comme les autres, s'affairaient à l'enseignement de la religion. De fait, avec la fondation des madrasas au XIe siècle, les « sciences étrangères » (les « sciences naturelles ») étaient formellement exclues ; seul le savoir religieux était enseigné. Les sciences naturelles étaient transmises dans des institutions séparées telles que les facultés de médecine, ou sous la forme de technique pratique, ou encore de façon informelle. Il en allait de même pour le judaïsme, initialement pour le christianisme, et dans une large mesure pour l'hindouisme ou le bouddhisme. On avait besoin d'écoles pour enseigner aux gens à lire les écritures sur lesquelles la religion était fondée ; les écritures énonçaient la vision divine du monde et en théorie ne nécessitaient aucun ajout venant de l'extérieur. Les pratiquants religieux furent donc les premiers enseignants, si ce n'est peut-être en Chine. Mais apprendre à lire à quelqu'un, revenait aussi à lui apprendre à ne pas lire que les Écritures, même si des efforts étaient souvent déployés pour limiter sa lecture à celles-ci ainsi qu'aux textes appropriés. C'était potentiellement aussi lui apprendre à lire (voire à écrire) d'autres documents écrits à d'autres fins. En effet, même les premières traditions religieuses avaient en leur sein des gens qui doutaient ; l'agnosticisme et le scepticisme sont des caractéristiques répandues, sinon universelles de la collectivité humaine[53]. En ce sens, l'humanisme implique la mise en pleine lumière d'une approche qui autrement resterait dans l'ombre ; alors que l'humanisme européen était chrétien, accueillant les classiques païens, il y avait également un autre élément non déiste ou polythéiste[54]. Car l'avènement d'une religion mondiale dominante et dominatrice échoue à éradiquer toutes les représentations alternatives de l'univers. On se rappelle la chose avec l'histoire du meunier italien, arrêté pour ses croyances hétérodoxes, qui

voyait le monde comme un fromage habité par des vers humains creusant pour en sortir[55]. Ces visions alternatives ont été attaquées, ainsi que le meunier et les cathares qui ont été pourfendus par l'Inquisition et déclarés hérétiques, mais l'agnosticisme et les croyances alternatives continuaient d'exister. La science a également été attaquée, comme cela s'est produit pour le darwinisme au XIXe siècle, et de nos jours, dans certaines régions d'Amérique et en Turquie. La science pourrait également devenir hégémonique, mais elle est en principe fondée sur des preuves. Le résultat de ces tensions est une lutte de pouvoir qui, en des temps anciens, pouvait provoquer l'émergence temporaire de l'une ou l'autre, en tant que système alternatif de croyance en quelque sorte. Mais sur la longue durée, la lutte ne connaît qu'un résultat ; dans la plupart des contextes, la vision élargie de la science l'emporte et c'est la vision religieuse qui bat en retraite. De nos jours en Europe occidentale, la religion est extrêmement cloisonnée, très confinée, ayant laissé la place à la science dans de nombreux domaines. Car si l'on prend la Genèse littéralement, alors la théorie évolutionniste est blasphématoire. C'est seulement en envisageant le Livre de façon métaphorique qu'il peut continuer d'être reconnu comme une « autorité ».

L'alternance à laquelle je me réfère n'a cessé qu'avec l'institutionnalisation du séculier, la création de ce qu'Oppenheim appelait « une grande organisation » issue des industries de la connaissance, sous la forme d'universités, d'instituts de recherche et d'associations fondés sur la connaissance tels que le Lyceum ou la Royal Society[56]. Ils constituent les fondements permanents de l'approche scientifique séculière, un équivalent à ceux de la vision surnaturelle offerts longtemps auparavant par l'Église et ses écoles et de laquelle elle dut progressivement se dissocier elle-même. L'émergence des universités, il est important de le souligner, ne fut pas un brusque et singulier accomplissement de l'Europe de la fin du Moyen Âge ; les écoles étaient essentielles à l'apprentissage de la lecture et de l'écriture qui marqua la révolution urbaine de l'âge du bronze, et elles nécessitaient une formation plus poussée pour ceux qui devenaient enseignants, conduisant aux établissements de formation et à l'enseignement supérieur, même si, au départ, cette formation était largement limitée à la connaissance religieuse. En effet, les écoles étaient d'ordinaire administrées par les prêtres dont on attendait qu'ils sachent lire et enseigner les écritures aux autres. Ainsi, ils étaient fréquemment formés pour le faire. Mais au cours de la Renaissance européenne, le religieux et le séculier divergèrent

progressivement, le religieux n'étant pas complètement remplacé (si ce n'est dans quelques régimes récents) mais plutôt confiné, sans doute dans des universités théologiques spécialisées et à certaines périodes spécifiques dans des écoles publiques, laissant la place par ailleurs à une approche conduisant à la prédominance de l'« humanisme » dans d'importants domaines du comportement humain.

Mais dans l'Europe ultérieure, les études humanistes étaient plus explicitement définies par ces maîtres italiens des débuts de la Renaissance italienne qui était désignés par le terme *humanisti* et qui enseignaient les *studia humaniora*. Ces études humanistes impliquaient un retour aux œuvres écrites de l'Antiquité, et leurs efforts avaient dans une certaine mesure pour corollaire un retour des auteurs religieux aux textes antérieurs afin de corriger la traduction des Écritures et ainsi réformer l'Église. Mais alors que les humanistes combinaient les deux activités, la classique et la chrétienne, la première était de toute évidence « païenne » dans son inspiration et permettait ainsi une exploration plus large du monde matériel que ce que la religion hégémonique autorisait ; ils n'étaient plus contraints par la religion établie qui avait pendant si longtemps inhibé l'investigation, mais accordaient plus d'attention à la dimension séculière de la connaissance. Comme on l'a déjà noté, deux tendances étaient ici en présence, le retour à une littérature ancienne (ce qui se caractérisa par une renaissance) et l'ouverture à une interprétation du monde plus libre, séculière, voire païenne.

En ce sens, la question de l'« humanisme » était étroitement liée à la Renaissance. Mais le sens du mot s'est étendu en plusieurs directions que nous ne retracerons pas toutes ici[57]. Cela ne signifie pas que la religion était écartée, mais on lui donnait une justification plus « rationaliste », plus en phase avec les philosophes antiques, en accordant plutôt moins d'importance au rituel et à la transcendance, une démystification plus en accord avec l'œuvre des réformateurs protestants que se tournaient aussi vers le passé afin de découvrir la vraie religion et les valeurs qui lui étaient associées. Mais alors que la plupart des humanistes essayaient d'utiliser les textes antiques pour réconcilier le christianisme et les classiques, d'une façon dont nous avons hérité, le « retour des dieux » à la Renaissance mettait néanmoins inévitablement en cause les croyances chrétiennes menant à certains débats sur l'athéisme[58]. De nos jours, les valeurs compassionnelles, humaines, humanitaires ou humanistes font partie de

celles qui ne nécessitent pas de croyance religieuse spécifique, mais sont essentiellement séculières. Elles sont souvent considérées comme universelles, pourtant ce que l'on peut dire est qu'elles représentent en fait la diffusion de certaines valeurs récentes (occidentalisation, « modernisation », voire globalisation) dans le monde, des valeurs telles que la démocratie occidentale, l'éducation occidentale (les écoles), les systèmes de santé occidentaux, la tolérance occidentale et chrétienne, les sciences (modernes) occidentales ou l'amour chrétien et la famille. Je ne désapprouve pas ces soi-disant valeurs européennes, que nous considérons généralement comme « pleines d'humanité », et certainement comme sécularisées, mais je veux dire par là qu'elles ne sont pas de longue date caractéristiques de l'Occident, si ce n'est peut-être sous une forme très particulière, mais certainement pas d'une façon qui justifierait que l'Europe revendique pour elle-même un monopole de telles valeurs, ne serait-ce que parce que cela implique un manque d'humanité des autres.

Cette position ne consiste pas à adopter une vision anthropologique simpliste de la relativité des valeurs humaines. Mais nous avons néanmoins besoin de regarder de plus près la situation en présence. C'est souvent problématique puisque dans le déroulement de la conquête du monde, l'Occident s'est fortement engagé dans la justification de l'envahissement de la terre des autres en proclamant sa mission « civilisatrice », sa propagation de la religion chrétienne avec ses vertus de charité (*caritas*) censées être uniques, de tolérance[59], d'individualisme[60], et ses « valeurs humaines » de façon générale. Avec la sécularisation, tout cela en vint à être considéré comme étant des « droits humains » auxquels tout le monde pouvait prétendre (mais si les droits sont en lien réciproque avec des devoirs, par qui le sont-ils ?). Et comprennent-ils le droit de ne pas être envahi, le droit de ne pas se voir imposer certaines choses ?

L'idée de cette mission « civilisatrice » est en lien avec la diffusion du christianisme et avec ce que les politiciens actuels désignent comme la civilisation judéo-chrétienne, négligeant le fait qu'il y a eu trois, et non pas deux, religions abrahamiques au Proche-Orient possédant les mêmes livres sacrés et nombre de valeurs identiques, valeurs qui furent et qui sont toujours partagées par d'autres. Sous ce rapport, le christianisme est considéré par certains de ses pratiquants comme une religion particulièrement tolérante, même si cette caractéristique n'a été soulignée qu'à la suite de l'influence de l'humanisme. En fait, comme je l'ai montré,

il existe un certain degré d'intolérance, ou d'exclusivité, dans toutes les religions écrites, surtout les religions monothéistes, par rapport aux croyances orales, qui sont plus accommodantes et qui n'ont pas de texte fondateur susceptible de les contraindre[61]. Dans le passé, ces croyances ont réprimé les activités séculières. Mais les religions écrites sont certainement différentes les unes des autres. En règle générale, les croyances monothéistes étaient moins tolérantes, étaient plus hégémoniques que les autres parce que les religions polythéistes sont par définition davantage pluralistes. Cependant, il y a aussi différents degrés au sein des religions monothéistes. À cause de la diaspora, le judaïsme était jusqu'à une date récente rarement en position de se montrer tolérant à l'égard des autres, mais seulement en position d'être victime d'intolérance ; désormais un État israélien a été fondé en tant qu'État religieux, excluant les autres d'une pleine appartenance. Mais entre le christianisme et l'islam, qui se sont retrouvés tous les deux en position dominante dans différentes régions du monde, ce dernier a constamment eu une attitude plus tolérante à l'égard des « autres peuples du livre », même si cette situation a aujourd'hui changé avec l'augmentation de la sécularisation de l'Occident postrenaissant. Après les reconquêtes chrétiennes de l'Espagne et de l'Italie, les musulmans furent violemment renvoyés ou sinon convertis de force ; cette situation s'est modifiée, mais il existe toujours des gens voulant définir l'Europe en termes religieux. En Islam, d'un autre côté, les sectes chrétiennes étaient d'ordinaire autorisées à pratiquer leur foi ouvertement, en Turquie, en Égypte, en Syrie et ailleurs. Elles payaient des impôts supplémentaires mais elles étaient autorisées à séjourner, travailler et vivre ; dans une certaine mesure, l'État prenait en compte les autres confessions. Pas toujours, mais de façon générale.

Beaucoup font mécaniquement l'hypothèse que, depuis la Renaissance, nous avons observé les progrès du « processus de civilisation » de l'humanitarisme, si ce n'est de l'humanisme, d'une version « rationalisée » et séculière du christianisme, charriant moins de cruauté, plus de considération à l'égard des autres, davantage de tolérance et d'humanité. Je ne veux pas nier ou relativiser complètement cette idée. Elle est absolument fondamentale dans l'œuvre de Norbert Elias[62] qui a été particulièrement influente parmi les historiens occidentaux. La civilisation, dans son analyse, a commencé à la Renaissance européenne. Il est certain qu'on a accordé une plus grande attention à l'utilisation de mouchoirs, qu'il isole comme

marque de civilisation, mais simultanément à cet apparent « progrès », il y eut des formes terribles de génocides, dans les conquêtes coloniales, dans l'Allemagne nazie, dans l'ancienne Yougoslavie, et ailleurs aussi, qu'Elias (au début du moins) n'essaie pas de traiter. Le XXe siècle a certainement été celui de la guerre, de la guerre mécanisée, ce qui suggère que ce processus à l'optimisme panglossien n'a pas été très net. Cependant, on trouve d'autres problèmes connexes dans le récit d'Elias relatif à la modernisation et à la Renaissance. Premièrement, il néglige les « civilisations » non européennes, ce qui est inadéquat compte tenu de ce que nous savons de la Chine, du Japon, de l'Inde et de l'Islam, que nous examinerons par la suite. Deuxièmement, même pour l'Europe, il voit le processus de « civilisation » commencer à la Renaissance, c'est-à-dire avec ce qui s'est passé à Florence au XVIe siècle, à une époque que nombre d'historiens ont considérée comme étant celle de la naissance du capitalisme et de la bourgeoisie, alors que, sous certains rapports, ce mouvement se voyait lui-même comme remontant à la culture classique.

Burckhardt, Berenson et d'autres ont considéré les développements de la Renaissance italienne et de la Réforme (dans les écrits de Max Weber et de bien d'autres) comme inhérents au progrès du monde occidental, à la modernisation, au « capitalisme », deux éléments considérés comme étant essentiellement européens. Mais est-ce en réalité complètement le cas ? On trouve certainement des renaissances antérieures en Europe, c'est-à-dire des périodes pour lesquelles les historiens ont utilisé ce concept (par exemple la renaissance carolingienne, la renaissance du XIIe siècle, la première Renaissance italienne). Comme nous l'avons vu, la renaissance du XIIe siècle, et de façon différente celle qui lui succéda, furent en partie stimulées par ses contacts avec le savoir arabe. La culture islamique connaissait aussi des phases « humanistes » dans lesquelles des savoirs antérieurs étaient ravivés et mis au jour. Il y eut de toute évidence des périodes dans l'histoire des sociétés islamiques où les systèmes de connaissance ont été dominés par des préoccupations en lien avec les Écritures. Il y en eut d'autres, comme dans l'Andalousie et le Maghreb du Xe au XIIe siècle, où cela fut moins vrai, des périodes qui comprenaient (en tout cas chez les « gens instruits ») un retour vers des réalisations antérieures et plus séculières, et qui s'orientaient vers une nouvelle forme de créativité. Cependant, avec la fondation des madrasas, les écoles sunnites étaient uniquement consacrées à l'enseignement religieux, il y avait des périodes

où certains intellectuels non seulement retournaient vers leurs propres classiques aux profils plus séculiers (la poésie des auteurs préislamiques, par exemple), mais aussi vers les œuvres des auteurs grecs ou autres, dont la traduction des recherches avait été incorporée à leur propre tradition (où on les y appelait « sciences étrangères »). En d'autres termes, il existait une alternance sur le long terme entre des périodes ou des situations qui soulignaient l'autorité du Livre et des périodes qui permettaient, invitaient à, voire encourageaient, de plus larges investigations.

Les éléments qui encourageaient ces périodes plus séculières ne provenaient pas toujours de l'intérieur. Ils pouvaient être externes, comme ce fut le cas plus tard avec l'émancipation juive et avec la Renaissance italienne elle-même. Comme nous l'avons vu avec la médecine de Montpellier, dans l'Europe chrétienne, il n'y avait pas simplement un mouvement vers les classiques, à distance de l'hégémonie de l'Église et orienté vers de nouvelles formes d'expression. On observait également un mouvement plus large qui impliquait une influence venue de l'extérieur qui est généralement dédaignée dans les débats sur la Renaissance, préservant ainsi la singularité de l'Europe et son autodétermination. Certains historiens, surtout des historiens des sciences et des techniques, mais également des économistes, ont envisagé l'impact des autres traditions sur la Renaissance italienne, cependant ils ont été minoritaires. Indiscutablement, la plupart des Européens se considèrent eux-mêmes comme des héritiers postrenaissants d'une tradition continentale spécifique, et dans certains champs culturels, tels que les arts figuratifs, ils n'éprouvent pas le besoin d'aller voir ailleurs. Mais dans d'autres champs, c'est différent, comme Brotton l'a récemment montré dans *Le Bazar Renaissance*[63], de même que Howard pour l'architecture vénitienne[64] et Caskey pour la côte amalfitaine[65]. L'influence de l'Orient s'agissant de la reprise de la vie économique et urbaine a été de la plus haute importance dans cette renaissance, étant donné qu'il n'avait jamais été confronté à un déclin à la façon de l'Occident. Il continua de développer ses cultures issues de l'âge du bronze, dans lesquelles Orient et Occident empruntaient des chemins parallèles, développaient leurs sociétés commerciales en interaction les unes avec les autres. Après la chute de Rome, l'Asie évita le « déclin de l'Occident », un déclin que nous pourrions qualifier d'« exceptionnalisme européen », jusqu'à ce que cela se transforme dans tant de domaines avec les évolutions issues du XVIe siècle. Ces évolutions

posent une question que je traiterai plus loin, à savoir les mouvements internes qui ne se limitent pas à une culture mais peuvent toucher toutes les sociétés à peu près équivalentes, à l'échelle du continent dans ce cas, c'est-à-dire l'expansion du commerce et de la production, de la connaissance et de la vie artistique dans des communautés distinctes qui peuvent s'influencer les unes les autres mais aussi faire l'objet de changements similaires se déployant dans des régions très différentes.

Mais avant d'envisager ce problème, nous avons besoin de regarder les autres sociétés importantes d'Eurasie. Si j'ai raison de penser que toutes les sociétés possédant la littératie sont des candidates potentielles à la renaissance et la réforme, alors j'ai besoin d'examiner le passé des régimes islamique, indien et chinois. Je suggère que, sous ce rapport comme sous d'autres, l'Europe n'avait rien d'unique, comme on l'a affirmé. Car dans la Renaissance italienne, comme je l'ai dit, se tourner vers la période classique avait aussi pour conséquence de laisser moins de place au christianisme et au religieux plus généralement, et donc plus d'espace au séculier, éléments que stimulaient l'orientation vers la philosophie antique et la vision dominante du monde classique, païen et polythéiste. Bien entendu, il est également vrai que se tourner vers le passé pouvait aussi s'effectuer vers le texte religieux qui est en principe immuable ; de fait, les religions écrites impliquent nécessairement un tel retour au Livre. Ce retour pouvait conduire à la réforme, tout comme au fondamentalisme ; il a pour effet de briser le schéma dans lequel les religions sont tombées, et soit peuvent aller de l'avant vers de nouvelles solutions, soit régresser vers d'anciennes.

La Renaissance italienne eut de nombreuses facettes. Pour les humanistes, elle conduisit à la renaissance de la civilisation classique et à l'union de la philosophie et de la religion. Pour les sciences, cela a eu pour conséquence non seulement de faire retour à une tradition d'investigation plus ouverte, en partie avec l'aide des Arabes, mais aussi de renouveler les recherches sur la nature. Dans les arts également, une nouvelle ère commença, qui en partie était la conséquence d'une renaissance d'une civilisation antérieure, davantage séculière, mais également la création d'une culture nouvelle tournée vers l'avenir. C'était à une époque qui connut non seulement une reprise du commerce méditerranéen, mais également « l'expansion de l'Europe » et la conquête tant de l'Orient que de l'Occident, conduisant à des implantations en Occident au détriment des populations locales, à la colonisation et, finalement, à un retrait de l'Orient.

Cependant, cette efflorescence de culture n’impliquait pas une circulation à sens unique à partir de l’Europe. Les activités commerciales et d’échanges connaissaient un essor en Eurasie, dans les deux directions. Les évolutions antérieures de la science et du commerce chinois sont bien connues et, dans une certaine mesure, ce qui se passait sur le plan interne en Occident se produisait également en Orient. Par exemple, l’Orient connaissait de longue date les raffinements du genre de ceux qu’Elias considère comme faisant partie du « processus de civilisation » émergeant en Europe après la Renaissance, raffinements dans les cultures asiatiques qui sont attestés par le niveau d’élaboration de la nourriture et des fleurs. Dans les arts, nous avons le développement de la peinture, de la poésie et du roman en Chine ; au Japon, au XVIIe siècle, nous avons la mise en place du théâtre kabuki, recourant à certains thèmes religieux dans un contexte très largement séculier et orienté vers les communautés marchandes alors en plein essor, tout autant que dans le théâtre élisabéthain en Angleterre.

J’ai commencé ce livre avec l’affirmation selon laquelle les renaissances et les réformes ont lieu dans toutes les cultures écrites en raison de la nature spécifique des textes (écrits). Dans l’Europe chrétienne, le retour à des textes anciens était également un retour aux classiques païens. Cela constituait une porte ouverte vers des pensées différentes, en particulier des pensées séculières. On observait le même phénomène de manière intermittente en Islam qui ressuscita le savoir classique. J’estime que ces périodes d’alternance existent dans d’autres civilisations, même si elles sont surtout importantes dans les religions abrahamiques hégémoniques. Lewis[66] considère la séparation du religieux et du séculier comme un des avantages du christianisme. Cela a certainement existé sur le plan politique, comme avec les Guelfes et les Gibelins. Mais je dirais que, en dépit des mots du Christ, la séparation n’a pas eu lieu dans bien des domaines avant la Renaissance avec l’importante institutionnalisation de la connaissance séculière. Mais le gouvernement séculier avait été mis en place lui-même de longue date, comme l’économie laïque. De fait, des évolutions similaires avaient déjà pris place en Égypte antique et dans le monde classique. Mais en Europe occidentale, dotée d’une religion hégémonique, le processus de séparation intellectuel et artistique avait dû très largement attendre la réinstallation d’une culture plus complexe, par le commerce d’un côté, par un certain degré de sécularisation de l’autre, avec l’essor de ses renaissances se tournant vers le savoir païen des sciences et des arts. Une

sécularisation plus durable s'amorça avec la Renaissance européenne lorsque diverses structures d'enseignement institutionnalisèrent la recherche indépendante hors du cadre religieux. Il s'est agi d'un processus lent, avec la structuration d'un tel savoir sous la forme d'écoles, d'universités, d'académies et de fondations. Par exemple, au St John's College de Cambridge, le premier maître laïc n'a été désigné qu'en 1908 en la personne de R. F. Scott[67] ; auparavant, tous faisaient partie des saints ordres. C'est seulement avec la dérogation universitaire de 1882 que les membres cessèrent de devoir être ordonnés et de rester célibataires. La vie religieuse s'est perpétuée pendant très longtemps et sa marque est particulièrement présente encore aujourd'hui.

J'ai traité dans ce chapitre de la rupture avec les interdits d'une religion dominante, du cloisonnement de cette religion dans un champ plus réduit, ou à défaut des moyens alternatifs de contournement de ces limites. Limiter l'influence intellectuelle et artistique envahissante d'une religion abrahamique semble être un facteur très important dans ces évolutions.

Chapitre 4

Renaissance en Islam

Avec S. Fennell

Dans le monde musulman, se tourner vers le passé concernait non seulement le domaine séculier – tant dans les arts que dans les sciences –, mais également le domaine religieux. Les gens opéraient un retour au Livre d'abord pour le culte dans la vie quotidienne mais aussi parce qu'il était une constante source d'inspiration pour certaines réformes. Ce chapitre est exceptionnellement long parce que nous essayons d'évaluer le renouveau culturel dans les différents pays musulmans. Cette entreprise implique de considérer des périodes de déclin aussi bien que d'efflorescence, et de rendre compte de cette histoire culturelle et des traits économiques, politiques et religieux qui l'ont marquée – une entreprise difficile, mais à laquelle il est impossible d'échapper. Nous nous penchons ici non pas principalement sur la contribution de l'Islam à la Renaissance italienne, mais sur la renaissance au sein même de l'Islam, notamment avec le mouvement de traduction abbasside, la renaissance bouyide, et des éléments similaires dans l'Égypte mamelouke, dans la Turquie ottomane, en Andalousie et dans la *Nahda* du XIXe siècle[1].

Après la mort de Mahomet en 632, depuis les années du premier califat jusqu'aux environs du siècle des chefs omeyyades, les Arabes ont rapidement conquis la zone voisine du Proche-Orient que Grecs et Romains avaient auparavant dirigée, y compris l'Égypte, la Syrie et la Mésopotamie, puis par suite les États côtiers centraux et occidentaux d'Afrique du Nord et d'Asie centrale, de même que presque toute la Perse, mettant ainsi un terme à l'Empire sassanide fondé à Fars par Ardachîr en 226 EC. L'invasion arabe

du Proche-Orient unifia une zone qui avait été divisée par la lutte entre la Perse et Byzance, un conflit qui produisit les « guerres désastreuses » de 570-630 qui avaient été « engendrées par les barrières économiques dressées par la division politique du Proche-Orient entre Orient et Occident[2] », et spécifiquement l'absence d'accès libre aux principales routes commerciales. Pour la première fois depuis Alexandre, la réunification eut lieu, même dans le domaine agricole où l'échange de plantes, de légumes, de fruits et de techniques avait nourri la « révolution » abbasside et avait fourni une large part de la fortune de l'ancien empire. Dans le même temps, sur le plan du savoir, le papier fut introduit depuis la Chine. Le commerce avait une importance fondamentale. La fondation de la capitale arabe à Bagdad par les Abbassides en 762 avait pour conséquence que les bateaux pouvaient naviguer de Siraf, du port de Bassora dans le golfe Persique jusqu'en Inde ou jusqu'au sud de la Chine. Il s'agissait d'un commerce de produits de luxe qui rapportait de nouveau de la soie, des épices et de la porcelaine. La grande expansion de l'Islam a donné naissance à un langage commun de haute culture dans la région située entre le Nil et l'Oxus ainsi qu'à une « grande efflorescence culturelle[3] » ; la soudaine et impressionnante pénétration linguistique de l'arabe et des arabismes même dans la sphère iranienne atteste l'importance de cette influence. Il y avait désormais un empire centralisé avec une langue officielle et un commerce qui, remplaçant le pillage, devenait la base économique de la société. Lorsque les Abbassides, une famille hachémite, succédèrent aux Omeyyades en 750 EC, ces derniers (qui sont de lointains parents de la famille du Prophète, les Abbassides descendant quant à eux d'un de ses oncles paternels) ayant établi le califat, un premier retour au passé eut lieu, tant vers le savoir des classiques grecs que vers les débuts de l'islam.

Les échanges étaient répandus à travers l'Islam, que ce soit par voie de terre, le long des routes de la soie, ou par voie de mer, vers l'Inde, l'Asie du Sud-Est et la Chine. Les pièces circulaient, les chèques existaient de même que les lettres de crédit, la *commenda* (des accords de commerce coopératifs) et les institutions bancaires. Le commerce était essentiel à toute renaissance. Comparativement à l'Europe, où l'économie des échanges avait beaucoup ralenti, en Islam, le commerce croissait[4]. Au Xe siècle, le centre de tous ces échanges se déplaça de l'Irak et de la Perse vers l'Égypte et l'océan Indien. À cet égard, les Karimis, « un groupe unique

d’entrepreneurs capitalistes[5] », étaient d’une grande importance et étaient soutenus par Saladin (règne 1174-1193), qui en vint à dominer les routes entre l’Orient et l’Occident, par des *fondouqs* établis tout le long du chemin, lesquels opéraient comme des « bourses de valeur virtuelles[6] », leurs activités, qui étaient pleines de risques, allant jusqu’au Ghana en Afrique de l’Ouest. Certains des marchands qui faisaient du commerce en famille amassaient des sommes qui étaient aussi importantes que celles des plus riches marchands d’Inde ou de Chine, et fondèrent des banques qui allouaient des prêts aux sultans. On échangeait de l’information aussi bien que des marchandises. Et ces éléments étaient réalisés non seulement à domicile, mais également dans les premières fabriques. Des textiles étaient régulièrement produits dans des « fabriques royales qu’on appelait Dar al-tiraz[7] » qui existaient dans tout le monde islamique, y compris en Espagne, en Sicile et surtout à Bagdad au XIIe siècle, pour des commandes royales mais aussi privées. L’économie prospérait, de même que les activités intellectuelles. À la différence des autres cultures que nous aborderons, le monde musulman se trouva à plusieurs reprises en situation de connaître une forme de renaissance, au sens italien même, puisqu’existait cette réalité du retour aux « sciences étrangères », autrement dit au savoir (mais rarement à la création littéraire) de la Grèce et de Rome, sur lequel on pouvait prendre appui. Il se tournait également vers les premiers régimes. Par exemple, les Abbassides (750-1258 EC) étayaient leur légitimité en référence au passé et en soulignant leur position en tant qu’héritiers de traditions anciennes et préislamiques de commandement (ainsi que le firent par la suite les Bouyides, de façon plus convaincante), construisant une nouvelle capitale proche de l’ancienne capitale sassanide Ctesiphon (Kasifiya). Leur cour devint très sophistiquée, surtout durant le règne de Harun al-Rachid, le contemporain de Charlemagne. Harun fit appel aux juifs et aux chrétiens de même qu’à ceux qui étaient récemment convertis comme administrateurs ; les Barmécides, qui étaient auparavant une famille bactrienne d’éminents prêtres bouddhistes, ont figuré parmi les premiers soutiens du régime et ont exercé par la suite un grand pouvoir en tant que vizirs sous al-Mansur, al-Mahdi et Harun al-Rachid. Peu après leur accession, les Abbassides et leurs vizirs ont été de généreux patrons dans le domaine des arts et des sciences, et parce que le pouvoir qui rendait leur domination possible émanait de Merv (Magiane) dans le Khorassan – un foyer, anciennement séleucide (perse) et gréco-bactrien de culture, très

influent sous la première dynastie abbasside –, l'afflux de culture perse et grecque était parallèle à l'expansion de l'économie commerciale. La « floraison littéraire[8] » qui s'ensuivit fut facilitée par l'arrivée du papier chinois, produit dans des moulins construits à Samarkand avec l'aide de prisonniers chinois suite à la bataille de Talas en 751 et, à l'instigation des Barmécides, au milieu des années 790 à Bagdad même. Le papier supplanta ce médium plus ancien qu'était le vélin, très coûteux, et le papyrus, très fragile, souvent irrégulier, susceptible de moisir, craignant l'humidité et devant être importé. Avec la diffusion de la culture écrite qui en résultait, les traductions des œuvres étrangères, qui avaient déjà commencé à une plus petite échelle dans la capitale omeyyade de Harran, connurent un essor. Au premier rang des œuvres traduites figuraient celles en persan, en syriaque et surtout les classiques grecs, fournissant ainsi un canal par lequel les auteurs anciens pouvaient être ramenés à la vie et repris par la tradition islamique.

La dynastie précédente, celle des Omeyyades (661-750), avait réussi le premier califat et s'était établie elle-même à Damas. À Bagdad, la dynastie abbasside, qui était très inventive, lui succéda. À la tête du clan abbasside, à l'esprit plus cosmopolite, on enrôla des chrétiens, des juifs, des chiites et des Perses dans l'armée arabe, le gouvernement local et l'administration centrale de l'empire, même si l'affranchissement des chiites n'allait pas jusqu'à s'étendre au califat lui-même. L'élargissement culturel et politique du recrutement de l'administration impériale était un élément vital dans le succès d'une civilisation islamique élargie dans les siècles qui suivirent.

Lorsque al-Mansur formalisa le transfert de la capitale de Harran à Bagdad en 762, il la déplaçait en fait vers une implantation perse du même nom qui existait déjà, et les architectes qu'il choisit pour dessiner la ville en fournirent non pas tant une adaptation qu'une continuation de l'architecture sassanide et perse des ères omeyyade et préislamique. La dette de la première architecture islamique à l'égard des édifices zoroastriens était considérable et le nom de la nouvelle capitale Bagdad (du moyen persan *bhag-dad*, « don de Dieu ») comportait un hommage à un dieu non abrahamique. Cela représentait une forme de retour au passé.

Néanmoins, il est clair que, comme avec les classiques en Europe, la traduction et l'étude de ce qu'on qualifiait de « science étrangère », malgré une renaissance, devaient affronter de façon récurrente la résistance du religieux, comme le fit le régime politique de façon générale. En fait, le

converti zoroastrien Ibn al-Muqaffa (mort en 760), secrétaire de l'oncle d'al-Mansur (règne 754-775), suggéra que le régime eût dû suivre les modèles préislamiques, puisque sous les auspices de l'ouléma (l'homme instruit), le droit était susceptible de saper l'autorité califale. La légitimité d'un calife découlait du fait qu'il était le maître spirituel de l'islam, et le fils ainsi que le successeur d'al-Mansur, al-Mahdi, déclara que le calife était le Protecteur de la foi contre l'hérésie et avait le droit de décréter ce qui était orthodoxe. Cependant, le califat et son appareil d'État n'étaient pas directement impliqués dans l'élaboration de la sainte loi, la charia, et c'est effectivement à ce titre que se développa un conflit entre eux. En conséquence, la charia n'était jamais la seule source du droit.

Le règne d'al-Mansur se caractérisa par une ouverture croissante au cosmopolitisme artistique perse et al-Muqaffa était réputé pour être un intellectuel perse brillant. Il traduisit aussi des œuvres sanskrites sur la logique et la raison de même que le *Kalila* (un livre d'histoires animalières). Les travaux d'astronomie également étaient traduits en arabe aux débuts de cette époque, de même que de mathématiques. La littérature et la culture scientifique étaient fortement encouragées.

Alors qu'ils continuaient de maintenir une distinction entre cour religieuse et cour administrative, jusqu'au règne d'al-Ma'mun, al-Mansur et ses successeurs persécutèrent les manichéens qu'ils considéraient comme des hérétiques. L'orthodoxie islamique fut de fait renforcée. Sous les premiers califes abbassides, la ferveur puritaine et les ambitions juridiques des théologiens gagnèrent du terrain, et c'est à l'époque de Harun al-Rachid qu'al-Shafi (767-820) institua la discipline de la jurisprudence islamique[9] et que les quatre principales écoles de droit sunnite ont commencé à émerger autour de maîtres reconnus. La résistance aux « interférences » califales dans la sainte loi s'organisa davantage. Al-Shafi était considéré comme un protecteur de la loi universelle, désormais vue comme étant moins humaine que divine. Une épreuve d'allégeance théologique (la *mihna* ou « ordalie ») était imposée aux fonctionnaires, aux juges et autres intellectuels, à laquelle les oulémas résistèrent cependant, alors qu'al-Ma'mun favorisait la théologie mutazilite. Pour les mutazilites, qu'influençaient les idées hellénistiques, le Coran était une création divine.

À la fin du IXe siècle, l'islam se divisa en deux régimes différents, même s'ils se rejoignaient par l'acceptation de toute la loi basée sur la charia et de

la langue religieuse, de même que par les échanges continus de biens et d’idées dans la région qu’ils dominaient, à l’intérieur de laquelle les communications s’amélioraient considérablement. Alors que les politiques centralisatrices échouaient peu à peu, la religion, l’économie et la culture constituaient des éléments durables. Dans le même temps, malgré son étendue, on ne doit pas exagérer la pénétration de la culture islamique elle-même au sein des peuples de l’empire ; les juifs, les chrétiens et les autres populations, qui avaient fourni une bonne partie des premiers convertis, restaient nombreux tant à l’intérieur qu’à l’extérieur du cœur du monde arabe, et même après l’essor des conversions dans les années allant d’al-Mansur à al-Ma’mun, la proportion de musulmans de l’empire dans son ensemble représentait toujours un peu moins du cinquième des habitants, et moins de 10 % dans nombre de régions.

Pour ce qu’il s’agit de la connaissance religieuse, l’islam non seulement se tournait vers son propre canon, en partie sous l’autorité du Coran lui-même, mais aussi vers les religions abrahamiques antérieures, vers le christianisme et tout particulièrement vers le judaïsme, ces deux religions ayant été présentes dans la péninsule arabique avant l’époque de Mahomet. Avec l’avènement de l’islam, ces dernières furent respectées en tant que religion du Livre ; dans l’Ancien Testament surtout, elles se tournaient vers Abraham et donc vers une foi monothéiste et, dans ses rituels, chaque religion revivait des événements qui avaient pris place à l’époque des fondateurs. En tant que religions du Livre, les trois religions renvoyaient à ces écrits dans leur culte quotidien. Dans ces conditions, les possibilités en matière de mouvements de réforme étaient toujours présentes et elles se matérialisaient en effet en certains endroits et à certaines époques lorsqu’on s’accordait pour retourner au Livre dans un esprit quelque peu différent, affirmant que les gens en avaient une mauvaise lecture ou s’écartaient de ses injonctions. De fait, tant christianisme qu’islam peuvent être envisagés comme des réactions réformistes radicales de ce genre à l’égard du judaïsme[10]. Au sein de l’islam même, pour conserver les faveurs de Dieu, il était nécessaire de faire retour à l’enseignement originel. Par conséquent la réforme était toujours en ligne de mire, comme c’était le cas pour les Berbères almoravides dans l’extrême nord-ouest de l’Afrique et dans l’Espagne du Sud, pour les princes almohades qui les remplacèrent, et plus tard pour les wahhabites, les réformateurs puritains du désert dont la foi marquait les Senussi du désert libyque (de même que le colonel Kadhafi, la

Maison souveraine d'Arabie saoudite et, dans une certaine mesure, les talibans d'Afghanistan). Ces derniers s'attirèrent la colère d'une large part du monde en faisant sauter les statues bouddhiques de Bamiyan et réaffirmant par ce biais l'ancienne foi iconoclaste de leurs pères, une croyance qui était aussi présente dans le judaïsme antique, de même qu'elle fut reprise par les premiers chrétiens, puis plus tard par les protestants (calvinistes notamment). Tout cela constituait un retour au texte de l'Écriture et le rejet de ce qu'on considérait comme des ajouts ultérieurs. En ce sens, ce qui eut lieu était une réforme, un renouveau, de sorte que les interprétations postérieures furent déclarées inadéquates, voire hérétiques. Au sein de chaque branche de ces religions, une lutte eut lieu (comme c'est toujours le cas – le plus notoirement de nos jours en Irak, mais également à Jérusalem et en Irlande du Nord). Pourtant une réforme de ce genre est à l'opposé d'une renaissance, puisqu'elle fait retour à un texte figé d'origine divine (donc immuable) et ne conduit pas à un bond en avant dans le domaine de la connaissance ou de la culture de façon générale.

Pour les musulmans, une large part du savoir était également un acte de foi ; l'acquisition de connaissance était un devoir pour chaque individu. Mais un important partage existait entre le savoir religieux, centré sur le Coran, et la « science étrangère », par exemple grecque, qui était clairement séculière. C'étaient ces « sciences étrangères » qui firent l'objet des premières traductions abbassides. Elles constituaient une résurgence de ce savoir et conservaient certains de leurs thèmes, ainsi que les textes grecs eux-mêmes, dont l'existence pouvait être ravivée une nouvelle fois à l'occasion de la Renaissance italienne. Jusqu'au XIIe siècle, aucune de ces œuvres, en arabe ou en grec, n'avait atteint l'Europe chrétienne. Mais, en Sicile, les œuvres latines et grecques traduites en arabe étaient utilisées pendant l'occupation arabe aux IXe, X^e^ et XIe siècles ; une culture hybride très vivante prospéra à partir de 1091 sous domination des rois normands, mais l'atmosphère de tolérance religieuse et culturelle qui avait connu un essor depuis l'époque de la domination arabe finit par s'interrompre en 1224 avec les croisades lorsque les derniers musulmans furent chassés de l'île. Cependant, ce cosmopolitisme n'avait pas été sans conséquences car les intellectuels italiens durent une fois encore entrer en contact avec les œuvres de l'Antiquité, comme on peut le voir tout particulièrement avec la médecine qui se perpétuait à l'école de Salerne.

On sentait une influence similaire dans l'Occident islamique, ainsi que nous l'avons vu dans le chapitre précédent. Comme dans les sciences religieuses, il y avait alors en Islam d'autres champs qui avaient leurs propres évolutions et leur propre prestige, surtout la médecine et autres « sciences étrangères » sanctifiées par le Prophète. Pour tous les types de savoir, les villes étaient d'importants foyers d'éducation et de commerce où les étudiants étaient susceptibles de venir et d'étudier (même si le savoir religieux était aussi important dans les monastères du désert comme le monastère chrétien Sainte-Catherine). Dans l'Islam plus tardif, cependant, les madrasas sunnites n'enseignaient que rarement des savoirs non religieux et les observatoires éphémères n'offraient guère de continuité au progrès scientifique, même si les hôpitaux conféraient eux une plus grande sécurité à la médecine. Au cœur du monde arabe, la première madrasa (ou école supérieure), dont on a pu estimer qu'elle constituait le prototype de l'université européenne, fut fondée par le vizir seldjoukide (turc) Nizam al-Malik en 1067. Les madrasas, qui étaient des écoles « où l'on enseignait la propagation de la version sunnite de la loi islamique », firent leur apparition la première fois dans le Khorassan ghaznavide et se répandirent à travers l'Iran et plus à l'Ouest. Elles réussirent à élargir le corps des oulémas et la plupart furent fondées par des sultans ou autres dirigeants. Mais leur approche était de façon générale très restrictive. « Sous les tolérants chiites Bouyides, les intellectuels individualistes avaient étudié la philosophie et la littérature de l'Antiquité grecque et romaine, et s'inscrivaient dans des axes de réflexion condamnés comme étant non islamiques par des coreligionnaires plus étroits d'esprit. Le triomphe seldjoukide entrava cette renaissance humaniste. »[11] Ensuite, les madrasas, « avec leurs programmes fondés sur la religion et plutôt étroits d'esprit » devinrent des « foyers intellectuels » mais uniquement pour la religion[12].

Les madrasas, ainsi donc, se restreignaient pour l'essentiel aux textes religieux, avec des oulémas délivrant des commentaires de commentaires. Il y avait peu ou pas d'instruction en matière de science, laquelle était confinée à d'autres lieux : aux bibliothèques ; pour la médecine, aux hôpitaux ; pour l'astronomie, aux observatoires ; et, pour les techniques, à des endroits tels que les arsenaux (un mot arabe). Si l'on fait exception de ces derniers cas, la science n'était pas institutionnalisée et était donc plus vulnérable aux attaques en tout genre. Par ailleurs, le savoir était conservateur et souvent élitiste[13]. Mais les oulémas officiaient du moins à

un niveau international, et les membres voyageaient beaucoup au sein des pays musulmans. Cela se traduisait par de fréquentes transmissions d'informations. Par exemple, les exportations de connaissance provenant d'Iran vers l'Inde furent notables aux XVIIe et XVIIIe siècles, de même que circulèrent de remarquables travaux indiens vers l'Égypte et l'ouest de l'Asie, ce qui contribua à raviver tout le champ du savoir[14]. La diffusion de l'islam avait pour conséquence que tout le savoir était en langue arabe bien que, plus tard, le Coran fût également disponible en persan.

En dépit de la diffusion de nombre de livres manuscrits, la transmission des connaissances en Islam se faisait fondamentalement de personne à personne, de maître à disciple, comme dans bien des arts et artisanats en Europe. Car un des principaux traits du savoir résidait dans sa dimension de face-à-face. Un livre, qui était naturellement écrit à la main, pouvait être appris d'un savant qui était susceptible de donner un certificat à un élève, lequel pouvait conserver en retour une généalogie du savoir, la liste des maîtres, autrement dit un *isnad*. Cette relation était fondée sur une culture du manuscrit et était menacée par le relatif anonymat de l'imprimé arrivant bien plus tard d'Europe, comme certains intellectuels notables en Égypte l'ont reconnu. D'autres ont réservé un bon accueil à ces nouvelles façons de diffuser l'islam et de démocratiser la connaissance, néanmoins l'imprimé fut au départ abjuré. On observa finalement une adaptation générale de la plupart des nouveaux moyens de communication. Avec l'imprimé, les textes religieux connurent une plus grande diffusion, rendant possible le fait de les étudier en dehors de l'autorité de la madrasa et de l'ouléma, qui furent progressivement marginalisés par les transformations des moyens de communication.

Les oulémas et, à partir du Xe siècle, les soufis (en arabe *sufiyya*) étaient des missionnaires, au nombre desquels on trouvait de grands poètes mystiques, tels que Hafez (mort vers 1390), Jami (mort en 1492) et Rumi (mort en 1273), dont les adeptes fondèrent l'ordre mevlevi dédié à sa mémoire. Il y avait une tension entre les deux. Le culte soufi était caractérisé par l'utilisation de la musique et de la danse. Les soufis étaient soupçonnés d'hérésie, comme l'Espagnol al-Arabi qui, prêchant la doctrine de l'unité de l'être, notamment de Dieu, fut accusé de panthéisme. Les soufis adoptèrent une forme d'« islam populaire » de préférence à la charia[15]. Les deux éléments, cependant, revivifièrent l'islam et cela conduisit à l'exacerbation de la critique des « sciences rationnelles ». Le

culte des saints fut à son tour critiqué et le puritanisme manifesta son emprise dans certains domaines, notamment dans le travail d'al-Wahhab (mort en 1787), le réformateur dont l'enseignement du *jihad* devint populaire en Afrique du Nord[16]. La réforme et le « renouveau spirituel » ont toujours été caractéristiques de l'islam[17], à des degrés divers au fil du temps, surtout en matière de savoir séculier. En Andalousie, régnait le calife al-Hakam. Il était le patron des érudits et bâtit dans sa capitale une immense bibliothèque dont la volumétrie était comparable à celle des princes abbassides à Bagdad. Son fils encore mineur prit sa succession, puis céda sa place au Premier ministre.

L'Islam avait aussi une tradition scientifique dont on a dit qu'elle a été « fondamentale pour l'évolution de la science universelle à l'époque prémoderne[18] ». Saliba et d'autres ont ainsi souligné les contributions de la science islamique à la Renaissance européenne. Ce développement eut lieu, par exemple, dans le domaine de la perspective.

> Dans un livre récent, Belting ([2008] 2012) montre comment la construction de l'espace perspectif fictif n'eut pas pour origine, comme on a été amené à le croire, la Florence du début du XVe siècle avec Brunelleschi, Alberti et Ghiberti, mais a été développée quatre siècles plus tôt par l'astronome et mathématicien arabe Abu Ali al-Hasan ibn al-Haytam (965-1039) connu sous le nom d'Alhazen. Le traité d'Alhazen sur la théorie des rayons lumineux, *Kitab al-Manazir* (Le livre de l'optique), a d'abord été publié en 1028 au Caire, puis a circulé à partir du XIIIe siècle dans les universités occidentales dans une traduction latine intitulée *Perspective*. À un moment donné, le manuscrit fut rebaptisé *Opticae Thesaurus* dans une édition de 1572 publiée à Bâle.
>
> Alhazen jeta les fondations des mathématiques pour le calcul de la réfraction de la lumière, moyennant quoi il réfuta la vieille idée qui supposait que l'œil émettait des rayons. Non seulement il fut le premier à expérimenter la *camera obscura*, mais il enseigna également que la vision a pour origine le cerveau. L'acceptation de tels concepts présupposait un mode de pensée rationaliste et expérimental qui était pratiqué dans certaines cours arabes, mais qui, avant la Renaissance florentine, ne se manifestait elle-même en Occident qu'en d'exceptionnelles occasions, par exemple avec le cas de Roger Bacon.
>
> Belting maintient que, dans une certaine mesure, ce savoir juif et arabe du Moyen Âge fut simplement repris sans déclaration de dette par les artistes et les auteurs de la Renaissance ou attribué à des sources antiques occidentales. Depuis le milieu du XIXe siècle, l'arrogance coloniale claironnant le caractère occidental des développements de la perspective empêche toute reconnaissance de ses origines arabes. L'Europe érudite a fait de la Renaissance et de sa capitale Florence une fiction esthétique fermée aux influences étrangères[19].

Aucun de ces développements n'aurait existé sans l'incorporation par l'Islam du savoir grec par le biais du « mouvement de traduction » à Bagdad au temps des Abbassides. Leclerc a écrit au sujet des sciences grecques que les Arabes ont assimilé leur science avec enthousiasme et l'ont vite surpassée : « Pendant cinq ou six siècles [le peuple arabe] tint le sceptre des lumières et de la civilisation[20]. » Ils transmirent une large part de cette connaissance à l'Occident mais « quand vint la Renaissance, l'admiration fit place à l'ingratitude ». Sur le plan linguistique, il ne s'agissait pas d'une renaissance puisque la langue grecque était toujours parlée et utilisée dans l'administration en Syrie. Ainsi, la connaissance du savoir grec connut en partie une continuité dans nombre de foyers chrétiens et zoroastriens en Orient et l'on peut parler de « traditions scientifiques vivantes[21] ». D'un autre côté, le savoir grec était largement rejeté par les chrétiens de Constantinople et les musulmans l'accueillirent favorablement en partie à cause de cela. Il y avait un clair hiatus dans la tradition européenne qui était en partie comblée par l'Islam. « Au VIIe siècle, cette haute culture byzantine montrait une indifférence hostile à la science grecque païenne, ayant laissé derrière elle l'étape de la confrontation qui avait caractérisé l'époque antérieure des Pères de l'Église. L'hellénisme était l'ennemi vaincu[22]. » C'est seulement ce processus dynamique, via le mouvement de traduction des Abbassides à Bagdad où une nouvelle société « multiculturelle » se développait, qui renouvela l'hellénisme d'une façon que Damas ignorait.

La traduction du grec vers l'arabe commença avec le second calife abbasside al-Mansur, celui qui a édifié Bagdad. « Les Arabes », écrivit l'historien andalou Said (mort en 1070), « au début de l'Islam, ne cultivèrent d'autre science que celle de leur langue et de leur loi coranique, faisant une exception toutefois pour la médecine […] [qui] n'était en défaveur auprès d'aucun Arabe. » Le Dieu très haut donna le pouvoir aux Abbassides lorsque les « ambitions » des peuples « sortirent de leur apathie et les intelligences de leur somnolence »[23]. Le calife fit traduire du sanskrit l'ouvrage très illustré *Kalila wa Dimna*, des contes animaliers, de même que les travaux d'Aristote sur la logique et l'*Almageste* de Ptolémée, les *Éléments* d'Euclide et d'autres œuvres[24]. Il s'intéressait surtout à l'histoire astrologique, un intérêt qui découlait des Sassanides et qui légitima son pouvoir, faisant de lui un chef de file en matière de connaissance. Cette connexion ravivait la civilisation perse antérieure et se tournait vers les

temps païens. En effet, les Perses croyaient que toute connaissance provenait de l'Avesta mais qu'il avait été diffusé par Alexandre en Grèce, en Inde et en Chine. Les Sassanides « réunirent certaines de ces connaissances comme les Arabes le faisaient désormais par leur mouvement de traduction ». On assista d'abord au « renouveau » sassanide, puis au renouveau arabe[25]. Il y eut un renouveau de la connaissance théorique et pratique dont on pensait qu'elle pouvait être prédite dans les étoiles – cette idée de récupération du savoir par la traduction était essentielle tant aux Sassanides qu'à leurs successeurs, les Abbassides –, là où la renaissance reçut « un appui institutionnel et un soutien financier pour mener à bien cette activité[26] », fondés sur les réussites commerciale et impériale.

Nombre de traductions étaient effectuées par les communautés chrétiennes en Irak, car les nestoriens n'avaient pas à justifier l'étude de la philosophie dans le cadre d'un système religieux qui était fondamentalement hostile à la pensée grecque[27]. Les juifs de Bagdad, qui étaient au nombre de quarante-mille au XIIe siècle à l'époque de la visite de Benjamin de Tudèle et parmi lesquels on comptait des marchands de longue distance radhanites ainsi que nombre de banquiers, excellaient en médecine et en astronomie, mais étaient peu impliqués dans la traduction jusqu'à une date bien plus tardive en Espagne.

La naissance de la science dans l'ancien Islam était ainsi également une renaissance, puisque ce qui se déroulait impliquait dans une certaine mesure une renaissance des sciences anciennes de Grèce et d'ailleurs par le biais de la traduction. Pendant un certain temps, avant l'avènement de l'islam au Levant, des classiques grecs avaient été traduits dans une autre langue sémitique, en l'occurrence le syriaque, notamment de la philosophie et de la théologie, mais également de l'astronomie ou des mathématiques. Dans les premières années du VIe siècle, pas moins de trente-six œuvres de Galien furent traduites en syriaque par le prêtre chrétien nestorien Serge de Reshaina, lequel avait étudié la médecine à Alexandrie et travaillait en Mésopotamie[28] ; en outre, plusieurs autres nestoriens accomplirent le même genre de travail[29]. Grâce à l'utilisation de nombre de ces versions syriaques au sein de l'académie de Gundishapur à l'ouest de la Perse (où beaucoup de nestoriens avaient fui les persécutions byzantines en faveur de l'orthodoxie papale, parfois avant l'invasion des Arabes), certains éléments se retrouvent dans le Coran par le biais du compagnon de Mahomet et médecin Harith ibn Kalada, qui avait étudié dans son école de médecine vers le tournant du

VIIe siècle[30]. C'était à une époque où la médecine et l'astronomie indiennes, dans ses traductions pehlvies et syriaques du sanskrit, étaient déjà répandues en Perse et en Irak ; et la transmission de la connaissance scientifique se poursuivit au VIIe siècle, dans la ville d'Édesse où des savants traduisirent de nouveau certaines parties de l'œuvre médicale de Galien. La conquête musulmane d'Égypte en 639-642 amena le savoir alexandrin dans l'orbite de l'Islam, même si la grande bibliothèque du Musée avait presque complètement disparu. Mais d'importantes collections privées existaient également qui donnèrent à la science islamique ses premières impulsions, surtout en médecine galénique et en philosophie.

Ainsi, avant l'arrivée de la dynastie abbasside, on fait le constat d'un enseignement de la médecine, de l'astronomie, de la comptabilité et du mesurage, qu'encourageait la présence de savants nestoriens. Par la suite, l'arabisation progressive de l'administration sous l'Islam fut accompagnée par la traduction de nombreux travaux scientifiques en arabe. La plupart des traductions l'étaient du grec. En revanche en mathématiques, le calcul infinitésimal devait moins aux Grecs qu'aux sciences babyloniennes, perses, indiennes et peut-être chinoises, de même qu'aux activités locales. Les vingt livres indiens environ qui furent traduits étaient particulièrement importants en astronomie[31]. L'essentiel de ces travaux, surtout dans le domaine scientifique, fut plus tard traduit en syriaque ou en arabe à Bagdad au IXe siècle sous la conduite du calife abbasside al-Ma'mun ; même avant la conquête arabe, les traditions hellénistiques d'Athènes se perpétuaient en médecine par le biais des chrétiens nestoriens travaillant sous les Sassanides à Gundishapur, dont certains allèrent plus tard à Bagdad et devinrent médecins royaux, entreprenant aussi des recherches médicales[32]. Avec l'arrivée des Arabes, qui voulaient voir s'établir leur propre langue « sacrée », les nestoriens et d'autres communautés savantes s'adaptèrent rapidement à l'arabe dans des traductions de leurs propres textes religieux (même si leur propre langue était le persan, avec le syriaque pour la science). Les principales traductions, comme nous l'avons vu plus haut, étaient celles de Hunayn (809-873), qui venait d'une tribu chrétienne nestorienne et avait été envoyé par le calife pour rassembler des manuscrits, notamment dans la Constantinople byzantine. Les chrétiens araméens (parlant le chaldéen) et quelques juifs ont eu un rôle essentiel dans ce processus de traduction, lequel était pour une large part réalisé dans la Maison de la sagesse (*Bayt al-hikmah*), la grande bibliothèque fondée à

Bagdad en 825[33]. Ces groupes étaient largement répandus dans la région, notamment à Bagdad, ils effectuaient des traductions, surtout en médecine, mais ne disposaient pas d'un État ou d'une cour pour fonder des bibliothèques publiques et installer des télescopes, et restaient très dépendants de certains patronages. L'efflorescence du savoir grec était particulièrement manifeste pour les sciences, pour une large part astrologiques et médicales, mais également optiques, arithmétiques et géométriques : on s'intéressait peu à la littérature. Djebbar et d'autres ont souvent parlé d'un « âge d'or des sciences arabes » (non pas simplement des traductions, mais de leurs propres sciences) qui a influencé par la suite l'Europe de si nombreuses et importantes façons[34].

Il ne s'agissait pas seulement de diffuser les réalisations indiennes et hellénistiques, mais de développer des disciplines jusqu'alors inconnues, surtout l'algèbre. Ces calculs étaient au départ théoriques et avaient trait aux problèmes de la société contemporaine, par exemple aux travaux des juristes liés aux successions. Aussi n'était-il pas inhabituel de voir l'algèbre enseignée dans des écoles de droit et de théologie telles que celle de Nizamiyya à Bagdad. D'autres scientifiques étaient spécialisés dans les observatoires. L'expérimentation était également présente. Certains ont ainsi proposé d'abandonner l'idée selon laquelle une renaissance scientifique au XVIe siècle n'avait aucun précédent sinon en Grèce. L'Islam a apporté sa contribution.

L'étendue des contacts commerciaux et religieux se traduisait par le fait que l'information y circulait depuis toute l'Asie. C'est au milieu du IXe siècle qu'un auteur anonyme a publié un livre intitulé *Informations sur la Chine et l'Inde* qui comportait des descriptions des côtes de l'océan Indien et de la mer de Chine, montrant l'étendue des activités islamiques. La contribution des mathématiques indiennes aux sciences arabes et, par conséquent, aux sciences européennes a très clairement été établie[35]. Au début, dans les pays arabes comme en Inde, les calculs étaient effectués sur de la poussière ou du sable. Ils eurent une plus grande pérennité avec l'utilisation des tablettes de cire et du stylet, mais les progrès en matière de développement des connaissances furent encore plus grands avec l'arrivée du papier et de l'encre en provenance de Chine ; cette adoption précipita une véritable révolution de la culture lettrée puisque cela permit une accumulation, une distribution et un stockage moins coûteux et plus efficaces.

Parallèlement, en Orient, même la fragmentation politique conduisait à une nouvelle époque d'épanouissement (870-1041) après le Bagdad d'al-Rachid et d'al-Ma'mun. Les cours régionales étaient en rivalité en matière de patronage culturel avec les Abbassides en Orient et les unes avec les autres ailleurs. La créativité culturelle était si remarquable que cette période est souvent appelée la Renaissance de l'Islam[36]. Le déclin du pouvoir du calife abbasside al-Radi avait pour conséquence que le pouvoir politique incombait au principal émir, le calife devenant le souverain en titre du monde islamique. Le démembrement de l'empire fut suivi de l'ascension des Bouyides, qui entrèrent dans Bagdad en 946 (où ils régnèrent jusqu'en 1055). Les Bouyides chiites, qui étaient des soldats mercenaires venus du sud de la mer Caspienne, fondèrent peu à peu un royaume (un émirat) qui leur était propre, parmi quantité de plus petites dynasties qui faisaient de même après le déclin. Lorsqu'ils pénétrèrent dans Bagdad, ils déposèrent le calife sunnite, mais proclamèrent par la suite son fils, et une « efflorescence du savoir » eut lieu avec une influence accrue de la Grèce au cours de leur règne[37].

Tout bien pesé, le brillant héritage du savoir hellénistique n'avait pas été moins fortement admiré et largement embrassé dans le monde islamique que plus tardivement en Occident. Les œuvres d'Aristote et de Platon, et celles de leurs successeurs et de leurs concurrents ultérieurs, les stoïciens, les pythagoriciens, les néoplatoniciens, furent dûment intégrées au savoir musulman, et à leur tour influencèrent profondément la pensée islamique théologique, mystique, scientifique et politique. Le monde hébraïque avait bien sûr été imprégné par les Grecs, surtout avec les conquêtes d'Alexandre. En effet, une des recensions de la Bible était en langue grecque et le philosophe juif Philon d'Alexandrie (20 AEC-50 EC) était fortement influencé par le platonisme. Au Proche-Orient, le grec devint la « langue de la culture[38] » et quelques phrases du manuscrit de Qumrân sont même rédigées dans cette langue. Mais ce que les Grecs avaient accompli dans les champs des mathématiques, de l'astronomie et de l'optique fut redigéré, systématisé, réélaboré et dans bien des cas corrigé ou amélioré par les musulmans ou par d'autres travaillant sous leur hégémonie ; des prolongements du travail d'Euclide ou d'Archimède, des corrections de plus ou moins grande envergure de Ptolémée et des développements importants du système médical de Galien furent au nombre des réalisations de cette époque[39]. On développa également l'astronomie. Écrivant à la fin

du xᵉ siècle, al-Biruni considérait son époque comme étonnante et prodigieusement féconde de ce point de vue[40].

Le caractère dynamique des traductions n'avait pas pour seule origine la cour abbasside, mais aussi, depuis l'époque du calife al-Mahdi (775-785), les marchands et les hauts fonctionnaires. Ce qui contribua au processus fut en partie l'émergence d'une importante communauté scientifique arabe, mais également l'arrivée du papier au ixᵉ siècle qui facilitait la circulation de l'information, notamment avec la construction de grandes bibliothèques. Car la fabrication du papier provoqua une véritable « révolution » de la démocratisation de la connaissance[41]. Cela induisait une reproduction plus facile et conduisait au commerce des livres. Les cours mais aussi les marchands et autres riches particuliers étaient les commanditaires de ces œuvres. Cet intérêt entraînait avec le temps une demande croissante de traduction et ainsi une renaissance plus poussée du savoir antique, grec notamment, qui impliquait une recherche locale de manuscrits anciens.

Mais si les Abbassides connurent une renaissance de la littérature grecque scientifique, comment se fait-il qu'ils n'aient pas connu une pleine et entière renaissance de la culture au sens européen ? Premièrement, la renaissance fut d'un genre limité, incluse dans le « mouvement de traduction », tout d'abord de l'astrologie, de l'astronomie et des mathématiques. Cela n'impliquait pas la même admiration totale de la culture classique et la tentative d'y faire retour au sens italien ; on ne s'efforçait pas de redonner vie aux cérémonies, comme avec les poètes lauréats, à l'architecture, comme avec Palladio, à la sculpture, comme avec Donatello, ou à la littérature de façon générale. Cela se restreignait à la science et dans une certaine mesure à la philosophie, et ce fut dans ces champs limités qu'advint une efflorescence[42]. Mais par ailleurs, la religion islamique tenait bon ; il y avait peu de sécularisation de long terme telle que nous l'avons connue en Europe. En Islam, le retour au passé était plus segmenté ; la religion était moins affectée (même si la dialectique aristotélicienne avait de l'influence dans certains domaines) et la connaissance séculière était moins institutionnalisée, surtout après l'arrivée des madrasas qui se focalisaient sur le savoir religieux. Gutas a défendu l'idée qu'il n'y avait aucune incompatibilité entre science et religion (en pratique ou dans le Coran[43]), mais tout le monde ne l'entendait pas ainsi et, à certaines époques, des opinions contraires à cette idée ont dominé la scène islamique. En outre, il y existait un fort courant contre certaines évolutions

séculières, comme dans l'iconographie (l'illustration), et avec les moyens de communication (l'imprimerie), les deux marquant étroitement les évolutions de la science. De façon générale, nous pouvons parler, comme Zafrani le fait pour l'Andalousie, d'une alternance entre périodes de plus grand « humanisme » et des périodes de plus grande religiosité (qui ont été appelées « orthodoxes », mais en Islam, on a pu rejeter ce terme)[44]. La même alternance existait dans le christianisme. La « renaissance » à Constantinople induisait la fin du rejet de la tradition grecque (païenne). Et le « premier humanisme byzantin », joint à un renouveau des sciences antiques après « les horreurs de l'âge sombre[45] », était en lien avec l'influence du mouvement de traduction gréco-arabe. Mais tout cela constituait des mouvements temporaires vers un savoir plus séculier, non pas un glissement plus permanent tel que celui que l'on identifie dans la Renaissance italienne. L'autorité religieuse se réaffirma toujours. Et cela semble être dû au fait que, au début du XIIIe siècle, certaines universités européennes offraient un cadre plus favorable à la diffusion de la connaissance séculière (et religieuse). Relayant les écoles des monastères et des cathédrales, elles fournissaient des points de rassemblement à des étudiants venant de tout le continent ; elles institutionnalisèrent la transformation[46].

À partir du IXe siècle, les efforts ultérieurs se traduisirent par des recherches locales ininterrompues, des expériences et des publications dans le domaine des sciences, comme dans l'œuvre d'al-Khwarizmi (mort vers 848). Dans le champ des mathématiques, il avait combiné des concepts hellénistiques (tels que les procédures d'annulation découlant du travail de Diophante) et des méthodes indiennes (telles que les recherches de Brahmagupta sur les équations quadratiques), et son nom donna naissance au mot *algorithme* à partir du terme « restauration » (élimination des quantités négatives dans une équation) figurant au titre, quand elle fut traduite en latin, de son importante œuvre *al-Kitab al-Mukhtasar fi hisab wa'l Muqabala* (Abrégé du calcul par la restauration et la comparaison). Son livre (n'existant toujours qu'en traduction latine) sur le système décimal indien eut indiscutablement un rôle déterminant dans la transmission vers l'Ouest d'une méthode aujourd'hui universelle.

S'agissant des grandes réalisations des sciences arabes, quelles furent tout compte fait leur importance en Europe ou dans le monde ? Les traductions étaient bien sûr significatives pour la conservation du savoir

grec, mais également pour la recherche qu'elles stimulaient. De nombreuses découvertes importantes de la Renaissance italienne furent influencées par ce qu'on faisait en Islam. La circulation pulmonaire avait déjà fait l'objet d'une description par Ibn al-Nafis et il est possible que ce dernier ait influencé le docteur et théologien Michel Servet que Jean Calvin avait fait brûler sur un bûcher. Copernic fut-il aussi influencé pour ses modèles planétaires par le travail d'Ibn al-Shatir de Damas[47] ? En dépit de l'existence d'un âge d'or, Djebbar observe un déclin dans le domaine des sciences à partir du XIIe siècle, pour partie en vertu de facteurs socio-économiques, mais également à cause des interdits idéologiques des madrasas, tels que l'interdiction des dissections, même si, dans ce cas, le tabou ne se limitait pas à cette période particulière ou à l'Islam, mais était plus général[48]. Cependant, si l'on prend en compte les Bouyides et les travaux astronomiques en Afghanistan, même après les Mongols, il n'y eut certainement pas de disparition totale de l'activité scientifique.

Cette période de turbulences politiques pour le califat de Bagdad à la fin du IXe siècle et au début du Xe siècle était largement imputable aux troupes turques, mais cette instabilité ne dressa aucune barrière à l'activité culturelle. L'Irak connut ce qui a été décrit comme un « épanouissement culturel[49] », produisant une des figures les plus marquantes de l'islam des débuts, l'historien et théologien mazandarani al-Tabari (vers 839-923), le théologien al-Achari (vers 873-935) et le mystique soufi al-Halladj (vers 858-922). Avec un succès remarquable, la dynastie des Bouyides de la région de la Caspienne tenta de conserver le lustre de la cour de Bagdad, notamment dans le champ de la pensée spéculative. Dans le cercle patronné par les Bouyides (*majlis*) d'al-Sijistani, on observait une grande effervescence de la pensée philosophique sur de nombreux sujets, inspirée par une interprétation des théories néoplatoniciennes et appliquée à une branche sophistiquée sur le plan métaphysique de l'islam chiite[50]. Imputable sans doute, pour partie, au style des vizirs et princes persanisés, avec leur forme de tolérance religieuse et de patronage libéral des arts, des sciences et de la littérature, et, pour partie, à une conception de Dieu qui prospérait au sein du cercle d'al-Sijistani et d'autres grandes écoles et associations de l'époque, la philosophie et l'« humanisme individualiste » se développa à un degré sans précédent dans le monde islamique[51]. Si l'on observe la façon d'adopter et d'utiliser la pensée antique à l'époque abbasside dans son ensemble, et même au cours de toute l'histoire de l'Islam, c'est cette

période, sous Adud al-Dawla et ses successeurs à la fin du xᵉ siècle, qui invite à la comparaison avec les activités de la Renaissance telles que celles de Ficin et de l'Académie florentine sous le patronage de Laurent de Médicis. Mais à l'exception de ses sépultures dynastiques à Rayy et des constructions mineures à Bagdad, l'époque du pouvoir bouyide n'a guère laissé de traces architecturales ou graphiques, ce qui contraste fortement avec l'importance de son activité intellectuelle.

Kraemer, qui fournit le récit le plus pénétrant de cette Renaissance bouyide, parle d'« un renouveau classique et d'un épanouissement culturel au sein de la civilisation islamique[52] ». Mais ce mouvement était également repris dans les états voisins tels que ceux des Hamdanides de Syrie et des Samanides de Transoxiane perse (dont la capitale, Boukhara, disposait de « très belles bibliothèques »), même si celui-ci se tournait vers les Sassanides plutôt que vers l'époque classique. La principale expression de cette renaissance fut un « humanisme philosophique qui tenait l'histoire scientifique et philosophique de l'Antiquité comme un idéal culturel et pédagogique ». Ce fut aussi un « humanisme » philosophique, que résumait le mot « *adab* » et que cultivèrent, entre autres, les poètes. Il était caractérisé par un individualisme, par l'expression personnelle, par la créativité littéraire, assumés par des intellectuels cosmopolites « unis par la poursuite de la sagesse, par l'amour de la sagesse ». Le climat intellectuel était également « empreint de scepticisme et de sécularisme », ainsi que de « rébellion contre les conventions ». Mais malgré cette vie intellectuelle, c'était aussi une période de déclin économique et social. Les Bouyides recherchaient dans la gloire de la culture la légitimité du pouvoir qu'ils avaient acquis par des moyens militaires.

Au milieu du « siècle chiite », on aboutit paradoxalement à un renouveau de l'islam sunnite, avec l'émergence d'une seconde langue de haute culture, à savoir le nouveau persan. Deux dynasties émergèrent, les Samanides (819-999) à Boukhara et Samarkand, et les Ghaznavides qui les remplacèrent et s'étendirent jusqu'en Inde, surtout au Pendjab. La cour samanide attirait les principaux savants, tels qu'al-Razi et Avicenne, de même que le poète Ferdowsi, dont l'œuvre introduisait l'ancienne Perse dans l'histoire islamique. La cour ghaznavide qui lui succéda (977-1086), dont le chef le plus célébré donna « un élan très généreux à la renaissance iranienne », était aussi le lieu de résidence de grands savants, notamment al-Biruni (973-1048), qui étudia l'astronomie et la physique et laissa un

témoignage de la vie indienne[53]. Ce fut la grande période de l'art musulman en Iran, très influencé par la Chine et pour l'essentiel consacré aux travaux curiaux d'illustrations de livres (et à certains portraits de dirigeants).

Lopez a défendu le fait que la Renaissance européenne, malgré toute sa grandeur culturelle, fut une période de désastre économique[54]. Ce fut *grosso modo* aussi le cas pour la période bouyide chiite, où l'on observe un repli socio-économique en même temps qu'une grande effervescence culturelle. On assiste à cette période à l'émergence d'une classe noble fortunée et influente, lorsqu'une société urbaine, avec sa prolifération de cours, offrait un cadre aux entreprises créatives. Marchands et savants allaient de lieu en lieu, le commerce connut un essor, les villes devinrent plus cosmopolites. Les princes et leurs vizirs étaient patrons des arts et des sciences. L'époque était surplombée par les figures remarquables d'Alfarab (mort en 950) et d'Avicenne, mais était aussi dotée d'intellectuels de moindre importance qui se rencontraient dans les cours et les académies. Nombre d'entre eux étaient des humanistes qui se préoccupaient de faire revivre l'héritage de la philosophie antique, où prédominait la pensée aristotélicienne. Mais le « siècle chiite » des Bouyides toucha à sa fin avec la restauration sunnite sous les Turcs seldjoukides qui privilégiaient un islam orthodoxe.

Les activités des scientifiques ne se sont pas complètement arrêtées avec le ralentissement des traductions. En fait, Gutas évoque une poussée vers l'avant à la fin du xe siècle avec la fondation de l'hôpital Adudi à Bagdad en 982. Ce fut pendant la période bouyide qu'il mentionne aussi l'« efflorescence culturelle[55] », comme dans le livre de Kraemer intitulé *Humanism in the Renaissance Islam* (L'humanisme dans l'Islam à la Renaissance)[56]. Ces humanistes étaient les successeurs des *dictarores* d'une époque dominée par les conseillers[57]. Si l'on faisait désormais moins de traductions, c'est parce que beaucoup de textes avaient déjà été traduits et qu'il y avait davantage de demande pour une recherche originale et récente.

Sous ce rapport, on dit de l'Islam qu'il a effectivement connu un long âge d'or, entre le viiie siècle (ou le ixe siècle) et le xvie siècle[58]. Les sciences se développaient à l'extérieur des madrasas et donc de façon précaire, par exemple, à l'observatoire, construit à Maragha dans l'ouest de l'Iran, utilisé par Nasir al-Din al-Tusi (1201-1274), qui critiqua certaines thèses ptoléméennes. Son œuvre traduite par les Byzantins en grec influença finalement Copernic et d'autres qui en utilisèrent certains aspects (de même

qu'avec l'œuvre d'al-Shatir) pour développer leur propre théorie héliocentrique[59]. En médecine, qui avait une assise plus sûre dans les hôpitaux, le travail d'al-Razi et d'Ibn Sina s'imposait. Des résultats très importants furent obtenus en mathématiques, surtout par les trois Perses, dont deux que nous avons déjà mentionnés, al-Biruni d'Asie centrale, al-Khwarizmi, ainsi qu'Omar Khayyam, le poète.

En chimie, qu'on ne distinguait pas sur le plan lexical de l'alchimie (comme pour l'astrologie et l'astronomie), les Arabes entreprirent des expérimentations avec les métaux et d'autres éléments. Ils furent aussi les premiers à parfaire la fabrication de savon tel que nous le connaissons aujourd'hui (à partir de l'hydroxyde de sodium et de l'huile d'olive), ainsi que l'art de la distillation (notamment du parfum) et de la fabrication du verre (surtout en Syrie), que la France et Venise respectivement finirent par reprendre. L'étendue de la civilisation islamique avait pour conséquence le fait que, pour l'histoire naturelle, la botanique par exemple, les spécimens disponibles venaient de nombreux endroits. Dans le compendium d'Ibn al-Baytar (mort en 1248) de Malaga, probablement le plus grand botaniste de l'époque médiévale, l'auteur donne le nom des plantes en arabe, en persan, en berbère, en grec et dans les langues romanes.

La médecine était un autre champ dans lequel l'Islam apporta des contributions significatives, non seulement en ravivant le savoir grec, mais aussi en développant des programmes d'expérimentation et en organisant les hôpitaux (le premier grand hôpital de la période islamique fut celui de Damas), qui eurent une influence significative sur la Renaissance européenne. Ces hôpitaux étaient des lieux de recherche. Au XIIe siècle, Ibn Jubayr décrit celui construit au Caire par le sultan Saladin, ce dernier choisissant un administrateur au sein des érudits et lui confiant la pharmacie où l'on préparait les médicaments et leur prescription selon leurs vertus[60]. Nous avons déjà évoqué Montpellier, mais on dit aussi de Salerne en Campanie qu'elle est la plus vieille école de médecine connue d'Europe : une école de médecine près de Vélia avait été florissante à l'époque de Cicéron et avait déménagé à Salerne après la chute de Rome. Ayant été par la suite en territoire byzantin, elle conserva un fort lien avec la médecine grecque à son apogée du Xe siècle au XIIIe siècle. C'était aussi la médecine grecque que Constantin l'Africain de Carthage affirmait restaurer à Monte Cassino pendant le XIe siècle, mais une médecine grecque qu'il avait apprise

par le biais des travaux arabes et qui donnèrent à l'Europe occidentale sa première vision globale de la portée des travaux de Galien et d'Hippocrate.

Les hôpitaux étaient importants non seulement pour le soin des maladies mais aussi, notamment en vertu du caractère répandu de la littératie, parce qu'ils permettaient la collecte et la comparaison de cas et, par conséquent, le progrès des connaissances médicales. Cette connaissance avait pour objet non seulement le soulagement ou la guérison des maladies, que ce soit avec la chirurgie, la pharmacopée ou leurs protocoles de soin, mais également avec la médecine de prévention, d'hygiène, de santé publique, de diététique et d'exercice physique. Dans tous ces domaines, l'islam fit d'importantes contributions (de même que le judaïsme et le christianisme), d'autant que nombre de mosquées (comme d'autres édifices religieux ailleurs) disposaient d'hôpitaux qui leur étaient attachés. Même si la chirurgie était au départ limitée par les problèmes liés à la dissection, les animaux continuaient d'être découpés dans le judaïsme afin de déterminer s'ils étaient intacts et cacher. La chirurgie était aussi importante concernant les blessures causées par la guerre ou les mutilations, largement pratiquées comme châtiment ; les deux éléments encouragèrent le développement des techniques de greffe.

Bien que politiquement et économiquement problématiques, les Xe et XIe siècles furent des périodes d'ébullition culturelle sans précédent à Bagdad comme dans le monde islamique plus généralement[61]. Ce sont ces siècles qui peuvent se targuer d'avoir la liste la plus impressionnante de philosophes et scientifiques musulmans[62] : c'était l'époque d'Avicenne, du mathématicien et physicien Ibn al-Haytham (mort en 1039), et du penseur religieux al-Ghazali (mort en 1111). L'attitude cosmopolite de cette époque était manifeste dans l'ouverture d'esprit des travaux tels que la description par al-Biruni de la vie indienne.

Néanmoins, ces réalisations n'ont pas conduit à une prééminence permanente dans le champ scientifique. Il y avait une alternance, puisque le « traditionalisme » s'opposait à la « raison »[63]. L'âge d'or fut suivi par une certaine stagnation des sciences islamiques, que Djebbar attribue à l'agression chrétienne, aux revers économiques en Méditerranée et à la brutalité de la conquête mongole[64]. Au niveau interne, on observait un repli de l'activité économique de même que ce qu'il considère comme un conservatisme croissant des intellectuels, visiblement en lien avec la

prédominance du religieux (autrement dit, une alternance). Beaucoup d'auteurs écrivant sur l'Islam font le diagnostic d'un tel changement de long terme entre traditionalisme et cosmopolitisme, et entre sacralité et sécularité[65]. La soi-disant stagnation intellectuelle en Islam s'avère avoir été contemporaine de l'essor de l'Europe et de l'adoption par les Européens de nombreuses réalisations arabes. Selon Jacquart[66], l'apogée de la « Renaissance » européenne du XIIe siècle fut annoncé par la reconquête de la ville de Tolède en Espagne[67], où, avec le patronage de ses évêques, nombre d'écrits arabes furent traduits, surtout par Gérard de Crémone (1114-1187). Au XIIe siècle, en Espagne et en Andalousie, les deux « civilisations » étaient étroitement liées, l'Orient contribuant de façon significative à l'Occident. Une large part de l'esprit de tolérance confessionnelle et culturelle (*la convivencia*) qui avait précédé les reconquêtes chrétiennes dans cette région allait perdurer pendant plusieurs siècles, et la vaste pollinisation des questions intellectuelles et artistiques fut un ingrédient vital de la culture européenne.

L'efflorescence ne se limitait pas aux sciences et aux traductions scientifiques comme en Europe, mais comprenait la littérature en arabe et en persan, sans guère de représentations figuratives. On en trouvait aussi dans le Khorassan (elle y est connue sous le nom de « Renaissance irano-islamique ») sous le règne des rois samanides (819-999), en Égypte sous le règne des Fatimides (qui étaient également chiites), de même qu'en Espagne sous le règne d'al-Rahman III (mort en 961) et son fils, le bibliophile. En Syrie, de même, il y avait les Hamdanides (905-1004). Mais ce n'étaient pas seulement les cours, largement chiites et souvent persanisées, mais également une série de vizirs éclairés, de même que d'autres savants, qui fondèrent des écoles et des cercles intellectuels informels, avant tout soutenus par des conseillers et des fonctionnaires. Une large part de ces activités culturelles, auxquelles chrétiens et juifs participaient souvent, était en lien avec des marchands de livres, dans la librairie desquels ils pouvaient se rencontrer, comme plus tard dans les ateliers d'imprimerie[68].

C'était particulièrement vrai de l'Andalousie et de la cour omeyyade à Cordoue, ville fondée par la branche d'une dynastie proche-orientale et qui fut initialement établie comme refuge en 756, mais qui finit par se proclamer califat. Cependant, c'est avec l'effondrement de ce règne centralisé omeyyade en 1031 et l'établissement de nombreuses taifas ou

« royaumes nés de la partition », dans le sud et le centre de l'Espagne, qu'une fois encore la fragmentation et l'efflorescence eurent réellement lieu. À l'époque, les frontières espagnoles entre chrétiens et musulmans étaient perméables, de sorte que les écrits sur l'amour du prolixe ministre cordouan Ibn Hazm (994-1064) purent très bien influencer la poésie des troubadours dans le sud de la France[69].

Cependant, les mots étaient différents ; les arts graphiques et plastiques connurent une répression plutôt qu'une renaissance, en vertu d'une interprétation stricte des injonctions scripturaires contre la représentation figurative. À l'exception des peintures religieuses dans l'ensemble du christianisme, les religions abrahamiques étaient restées largement iconophobes. D'autres religions (comme l'hindouisme) avaient maintenu une représentation de leur Dieu suprême, mais dans les religions monothéistes, il n'y avait rien d'autre ; toutes les représentations figuratives du spirituel étaient ainsi des « idoles », des dieux fétiches. Et même la représentation de la création de Dieu constituait une menace à l'égard de l'unicité du seul créateur, un blasphème contre son nom. Lui seul avait fait le récit de la création du monde et aller chercher plus loin ne présentait aucune nécessité. Par conséquent, les trois religions abrahamiques suivirent à l'origine le commandement : « Tu ne te feras point d'image taillée. » Dans le christianisme, ceux qui pouvaient représenter de façon figurative des personnes saintes et des humains, bien distincts de la dimension divine du Christ, triomphèrent dans la controverse sur l'iconoclasme, mais la peinture était réservée seulement à des fins religieuses comme dans les icônes byzantines. Cependant, le judaïsme jusqu'à récemment et l'islam continuent de maintenir la prohibition originelle qui s'appliquait à l'art figuratif, à la représentation théâtrale et à la fiction profane.

Cette interdiction ne voulait cependant pas dire qu'il n'y avait eu aucune période d'efflorescence artistique dans le monde islamique. Dans la poésie, on retournait fréquemment, et souvent sans vergogne, aux modèles préislamiques. La prose et la poésie iraniennes, comme dans le *Chahnamè* de Ferdowsi, ont connu ce que Miquel traite comme une « renaissance[70] ». À tout le moins, il se manifeste dans cette œuvre un esprit de restauration puriste, dans la version en prose et dans la versification épique qui suit (avec des couplets rimés), Ferdowsi évite dans une large mesure les locutions arabes qui s'étaient accumulées au cours des siècles depuis la

conquête musulmane, privilégiant, et documentant bien, le style pehlvi qui l'avait précédé.

Ce fut également la traduction de textes indo-persans en arabe au cours du VIIIe siècle qui promut l'*adab*, une prose littéraire sophistiquée caractérisée par l'urbanité et le raffinement. De fait, un mouvement local connu sous le nom de *shu-ubiyya* émergea en réaction au statut privilégié des populations arabes en Perse ainsi que dans d'autres régions de l'empire qui privilégiaient les textes non arabes.

On parle aussi de cette époque comme d'un âge d'or de la musique arabe, dont la pratique était « requise de tout homme cultivé[71] ». C'est par le luth (qui avait développé sa forme classique au cours du siècle précédent dans la région arabo-irano-byzantine) que cette musique allait être introduite depuis Bagdad jusqu'à l'ouest du monde islamique sous le règne des dynasties omeyyades et berbères des siècles suivants, pour finir jusqu'à l'Europe occidentale où il fut si important à la Renaissance. Ce développement eut principalement lieu avec le virtuose Ziryeb qui émigra et fonda une école en Espagne au IXe siècle, ce qui constitua un moment déterminant de la musique musulmane hispanique. Cependant il eut une influence bien plus large sur le style de la haute culture en Occident.

Cette ère fut indiscutablement l'âge d'or de la littérature arabe, profitant dans ce cas également de nombreuses influences issues d'autres hautes cultures[72]. La transmission de la littérature fut assurée par les « humanistes de l'islam », ainsi que l'arabisant Gibb a qualifié ces poètes qui incarnaient le « nouveau style », tels que le poète persanisé aveugle Bashar ibn Burd (741-784) de Bassora et Hiraqi Abu al-Atahiyah (748-828), né dans le Hedjaz. Le style de poésie bédouin classique était toujours courant et doté de prestige pendant une large part de l'époque abbasside quand il fut développé par les grammairiens. Mais une bonne partie de la poésie était désormais écrite par ceux qui se situaient hors de la stricte tradition arabe, et une nouvelle dimension, un « nouveau style », s'ajouta, tant dans la composition des vers que dans la gamme des sujets, un processus qui s'accéléra au IXe siècle. Des vers tels que ceux qui vont suivre (écrits par Bashar ibn Burd) signalent la présence d'un esprit très ouvertement profane :

Je n'ai de Seigneur qu'Allah, ô Abda, comment en suis-je venu à prendre ton visage pour Seigneur[73].

L'aspect séculier des œuvres de ces poètes d'avant-garde provenait d'éléments revisités de la *qasida* préislamique, mais prit une dimension nouvelle au cours de la période abbasside, ce qui n'était pas sans comporter certains risques. Ses sujets impliquaient de nouveaux rapports à l'amour et revêtaient bien des formes. Parmi l'avant-garde des poètes arabes, figurait peut-être le plus grand : le poète gay et persanisé Abu Nuwas (750-810), lequel avait de bons soutiens à Bagdad et était rompu aux vers louangeurs, contemplatifs, érotiques, comiques et cyniques. Il avait une maîtrise prodigieuse de la langue, usait de formes d'expression de l'amour à la fois incroyablement directes et polymorphes, ce qui faisait de lui l'un des poètes arabes les plus influents, un modèle aussi bien pour les libertins que pour les saints mystiques, bien que naturellement désapprouvé par nombre de traditionalistes. Pendant un temps précepteur royal à la cour d'Harun al-Rachid, il passa une bonne partie de sa vie en exil et en prison, en raison de pièces politiquement inconvenantes, avec notamment des blasphèmes et du libertinage homoérotique qui, à certains moments (rappelant quelque peu le poète romain Catulle), étaient à la limite du viol. En outre, il dressa un portrait poétique des mœurs sexuelles de l'époque. Mais le côté hérétique de l'amour terrestre d'Abu Nuwas ne fut pas oublié dans le monde islamique à une échelle plus large ; nous le voyons transparaître de façon manifeste dans le Khorassan de la fin du XIIe siècle, dans l'œuvre de Farid al-Din Attar et dans celle des mystiques qui le lisaient. Il s'agissait de vers très profanes qui heurtaient de front la religion orthodoxe.

Dans un cadre purement profane, certains auteurs ont même développé une tradition de la célébration du vin et de l'amour. Comme nous l'avons vu, les Perses composaient aussi de la poésie, surtout dans le mouvement *shu-ubiyya* (démotique et antiarabocentré) qui apporta du sang neuf dans une ancienne tradition. Un siècle après sa mort, l'influence de Dawoud (mort en 910) et de son style érotique se diffusa dans l'ouest du monde islamique et est manifeste dans l'œuvre d'Ibn Hazm (probablement sur fond de conversion au christianisme) dont le *Collier de la colombe* (*Tauq al-hamamah*) pourrait bien avoir fait partie des modèles de la poésie des troubadours. L'esprit profane de l'époque était tel que, tout en étant un éminent théologien et juriste, il pouvait contredire, comme son confrère

aveugle andalou al-Ama al-Tutili, l'autorisation coranique de la polygynie et comparer sa petite amie avec la sainte Kaaba de la Mecque.

Au cours de l'époque abbasside, une prose littéraire sophistiquée s'est développée parallèlement à la poésie, ce qui n'était pas totalement dépourvu de risques culturels ; les Arabes étaient jusqu'alors attachés à la prose avant tout pour transmettre la connaissance religieuse, et tout nouveau monument en prose qui était objet d'admiration entrait en un certain sens en compétition avec le Coran et avec les éléments narratifs du hadith. Si les influences séculières triomphaient, ce n'était pas sans danger. Ibn al-Muqaffa fut même exécuté pour certains éléments zoroastriens manifestes dans ses œuvres en prose.

À la suite du déclin du contrôle militaire abbasside à la fin du IXe siècle, la formation de nouveaux États a entraîné une réaction contre la domination des Arabes et, en Perse, ce que Miquel a appelé « *la renaissance des lettres iraniennes**[74] ». Déjà au cours du règne d'al-Mansur au milieu du VIIIe siècle, dans le cadre du *shu-ubiyya*, la répression des réalisations culturelles perses se relâcha. Au siècle suivant, on observa la composition d'un certain nombre de versions du *Pantchatantra*, dont aucun n'a été conservé entièrement. Cette pratique de la traduction limitait bien sûr la production créative personnelle dans ces œuvres, mais au cours de ces décennies, il existait d'autres sources d'innovation et d'inspiration de la prose littéraire arabe. De nombreuses légendes existaient, qui étaient utilisées par des conteurs publics, mais elles reposaient de plus en plus sur une version écrite plutôt que sur une « tradition orale ininterrompue[75] ». Ces textes populaires comprenaient fréquemment des éléments grossiers, et leur utilisation croissante dans l'écrit, auparavant réservé aux documents religieux et sérieux, l'emporta sur le conservatisme. Mais les tensions entre les traditions religieuses et séculières étaient toujours présentes. Le goût de la distraction « semble avoir déclenché une réaction religieuse » qui considérait les plaisanteries comme pas complètement compatibles avec l'islam. L'ambivalence et la contradiction étaient évidemment présentes, au moins au niveau social.

La prééminence islamique en matière de représentation abstraite (par opposition à la représentation figurative, interdite par la religion) dans le domaine de l'architecture et dans les arts mineurs a été importante dès les premiers temps ; l'art arabe et l'art des arabesques conservent très

certainement un poids significatif dans les mouvements esthétiques internationaux de l'époque contemporaine. Cependant, l'« âge d'or » de l'art arabe, la période qui connut sa prééminence au niveau mondial et son plus grand dynamisme interne se déroula indiscutablement à l'époque médiévale[76]. Un des symptômes de sa suprématie dans le califat de Bagdad à l'époque abbasside du VIIIe siècle au IXe siècle fut qu'il devint l'objet d'une attention esthétique approfondie. Cela étant, l'Islam a indiscutablement connu des périodes qui étaient, chacune à sa façon, des « âges d'or » : l'époque bouyide, les Omeyyades à Cordoue, le Maghreb et l'Égypte sous le règne des Fatimides chiites (du Xe siècle au XIe siècle) de même que sous celui des Mamelouks, l'Espagne et l'Afrique du Nord sous la domination de leurs chefs tunisiens, les Almohades (du XIIe siècle au XIIIe siècle) et les empires des steppes des Mongols (du XIIIe siècle au XVIe siècle).

À partir de 1250, la période mamelouke coïncida avec la remarquable activité artistique de l'ère syrio-égyptienne. À Grenade, de même, les Omeyyades et d'autres califes construisirent de grands palais à l'extérieur des villes, comme à Samarra, où les cours donnaient « une liberté d'action en matière d'interdits religieux[77] ». On y trouve des représentations figuratives non seulement d'animaux, mais également d'humains, comme des danseuses aux seins nus. De sorte que, dans ce contexte, l'art figuratif était possible à certaines époques, même s'il était vulnérable. On trouve des représentations figuratives en Perse et en Afghanistan, qui étaient influencées par la Chine[78], et certaines en Inde à la cour moghole (particulièrement sous la forme de miniatures) ou dans d'autres cours, mais, jusqu'à la période coloniale, on observe peu de chose en Islam occidental. Le renouveau berbère fut induit par une opposition à la figuration et au luxe. Même de nos jours les musulmans puritains tels que les Talibans, maintiennent leur opposition à l'art figuratif[79]. Cependant, avec l'arrivée de la culture sino-mongole, une tradition picturale s'établit à Hérat en Afghanistan. Cela faisait partie d'un processus de sécularisation segmentaire. Lorsque les Mongols arrivèrent à Bagdad – où l'on disait d'eux qu'ils avaient disposé les livres d'une bibliothèque afin d'édifier un pont entre les rives du Tigre[80] –, un célèbre calligraphe nommé Ibn Shakir, raconte Pamuk, avait fui vers l'endroit d'où venaient les Mongols et devint un illustrateur. « À cette époque-là, en vertu de l'interdiction du Coran, on n'illustrait pas les manuscrits, et les peintres ne jouissaient d'aucune estime[81]. » Ibn Shakir peignait le monde comme « du haut d'un minaret », à

la manière des Chinois, « des nuages aux moindres insectes ». À partir de la fin du XIIe siècle, les pays musulmans de l'est connurent un essor momentané de l'imagerie figurative. La complète éclosion d'un art raffiné à Hérat, une des principales capitales en raison de sa proximité (via le Badakhshan et le corridor du Wakhan) avec la Chine, eut lieu à la fin du XVe siècle quand le grand miniaturiste Kamal al-Din Behzad (1450-1535) était en activité. Le nouvel art était principalement consacré à l'illustration de livres, ce qui était très différent des formes de peintures européennes, grandeur nature, réalistes et s'accrochant au mur. Il s'agissait d'un genre de peinture miniature qui était produit dans les ateliers de livres d'art attachés aux cours, un type d'art qui pouvait plus facilement s'affranchir des interdits de l'islam (figure 1). Tous les khans, shahs et sultans, écrit Pamuk[82], aiment la peinture, au moins lorsqu'ils sont jeunes, puis la religion prend le dessus. Mais l'ambivalence demeurait. Bien que maître-miniaturiste, le shah Tahmusp (1514-1576) procéda par la suite non seulement à la fermeture de son très grand atelier, mais détruisit autant qu'il le put tous les livres qu'il avait produits. Il en alla de même du cheikh Muhammad d'Ispahan qui élargit le spectre de la peinture jusqu'à y inclure les scènes érotiques, mais tomba plus tard sous l'influence d'un cheikh pieux et se transporta d'un endroit à l'autre pour se débarrasser des manuscrits qu'il avait enluminés. Il mit le feu à la grande bibliothèque du prince Ismaël Mirza contenant des centaines de livres[83] parce que le prophète avait averti qu'au Jugement dernier Allah punirait les peintres plus sévèrement, au motif que lui seul est le « créateur », les autres ne pouvant donner vie à ce qui en est dépourvu[84] et n'étant capables que de faire semblant.

C'est cette peur d'Allah qui a inspiré les successeurs de Nusret Hodja d'Erzurum[85] et qui a conduit à la mort du peintre Monsieur Délicat, un maître des bordures et des marges, autour duquel tourne le roman de Pamuk. Car les extrémistes n'étaient pas seuls à ressentir une ambivalence l'égard de la peinture. Ce sentiment émerge même dans l'histoire des peintres de miniature eux-mêmes qui ont essayé de détruire leur propre œuvre, et qui est au centre de toute l'histoire. Ce roman historique s'intitule *Mon Nom est Rouge*. Le héros, Le Noir, était critique à l'égard de Monsieur l'Oncle, qui avait séjourné à Venise, la ville du contact entre l'Orient et de l'Occident, auquel la cour turque avait demandé d'imiter la façon vénitienne de peindre les portraits. Chaque portrait vénitien était celui d'un

visage humain identifiable et, accroché au mur, pouvait faire l'objet d'un culte comme une image réelle, une représentation figurative, alors que dans le style de Hérat, le peintre ne faisait guère plus qu'« illustr[er] une histoire[86] ». La forme d'illustration occidentale était susceptible de devenir une « fausse idole » ; on croyait en l'image elle-même. Cette forme de composition avait pour conséquence de s'écarter du « point de vue de Dieu[87] » et de placer autre chose au centre de l'attention. Pour cette raison, le sultan voulait que son portrait fût « dissimul[é] parmi les pages d'un livre », et non ouvert sur le monde. Pamuk écrit d'un personnage que « les pages dont Monsieur Délicat se contentait de faire des enluminures étaient devenues des peintures, et pas n'importe lesquelles, même qu'il s'était mis, dans les derniers temps, à se faire du mauvais sang à cause de certaines impiétés, des sacrilèges et des blasphèmes[88] ». Si ces illustrations avaient fait partie d'une histoire, ou étaient envisagées selon le point de vue d'Allah et non selon une perspective commune, les choses se seraient présentées différemment. Le style du miniaturiste représentait quelque chose d'autre. Il faisait une image non à partir de la vraie vie comme les Vénitiens, mais de mémoire et à partir d'une histoire[89]. Il y a néanmoins une connexion entre les miniatures et les autres formes de peinture. « Les miniatures sont un défi superbe à la face du monde de la peinture, et la peinture, chacun sait cela – et cela dit sans aucun blasphème –, est une sorte de défi à Dieu[90]. » Le problème est toujours présent pour le musulman, alors même que cela n'a pas toujours été explicite dans le Coran.

Dans toutes ces évolutions relatives aux arts et aux sciences en Islam, les villes étaient clairement des centres importants de commerce, de patronage, d'enseignement et de savoir. Selon la conception traditionnelle des Européens, leurs villes étaient associées à la liberté de penser et de gouvernement. Un certain affranchissement politique émanait de leurs seules économies car le commerce pouvait financer d'autres activités ; l'argent et le pouvoir n'étaient jamais bien loin. Mais les villes européennes n'étaient en rien isolées sous ce rapport, quoi qu'ait pu en dire Weber[91] ; en Islam aussi, il se passait des choses. La ville islamique disposait d'une grande autonomie. Et alors que les premiers califes essayaient d'asseoir leur autorité sur la doctrine religieuse, al-Ma'mun tenta de fonder un gouvernement civil et d'écarter les oulémas. C'est al-Ma'mun qui inventa le rôle du *muhtasib*, un fonctionnaire qui officiait sur les marchés et qui arbitrait le bien et le mal dans la ville (faisant respecter la probité morale et

économique) selon sa lecture du Coran[92]. S'agissant du contrôle social, il est également vrai que l'État se maintenait en employant des mercenaires turcs, mais les musulmans avaient aussi le devoir de maintenir l'ordre islamique ; la *hisba*, un concept utilisé à partir des environs de 1050, fut le premier appel à préserver le droit pour chaque individu et à prévenir le mal. Néanmoins, l'autorité était toujours divisée entre les sphères politique et religieuse.

S'agissant de la prédominance de la religion dans nombre d'affaires civiles, il est significatif que, tout comme l'école, même le marché de la ville et l'hôpital étaient groupés autour de la mosquée ; et le marché de son côté leur apporta un soutien financier, ainsi qu'à d'autres structures. Un groupement similaire existait dans le christianisme où l'abbaye pouvait fournir des établissements sanitaires non seulement pour les moines, mais également pour la population de façon générale, de même qu'offrir une éducation pour les enfants de la région. La religion dominait ces différentes activités de façon hégémonique. Néanmoins, en Occident, l'Antiquité romaine semble avoir laissé quelques témoignages d'un système civil de gouvernement plus séculier, alors qu'en Islam l'inspecteur chargé du marché avait spécifiquement une fonction aussi bien civile que religieuse de contrôle de la bonne observation des prescriptions. Mais tant en Orient qu'en Occident, la ville jouait le même genre de rôle.

Qui dit villes dit bien sûr commerce et connaissance. On prétendait des traditions islamiques qu'elles « réfléchissaient l'environnement marchand dans lequel elles étaient construites avec leur préoccupation particulière pour la justice, le respect des engagements, la modération, la loi et l'ordre, la responsabilité et les droits des êtres humains ordinaires[93] ». Ces caractéristiques sont attribuées par l'auteur aux religions de la première ère axiale, mais en fait elles sont importantes pour toutes les sociétés d'échange partout, surtout s'agissant du droit et de l'ordre public ; l'institution de la « paix du marché » était importante même dans les anciennes sociétés non centralisées d'Afrique de l'Ouest[94]. Elles étaient surtout importantes dans le monde islamique car les dimensions de ses territoires et de son commerce étaient grandes. Les pays musulmans s'étendant depuis l'Espagne jusqu'à l'Inde et l'Orient constituaient « un espace commercial faiblement taxé, d'une taille considérable, contigu et relativement stable[95] » dans lequel existaient nombre d'échanges non seulement de biens mais aussi d'idées et de gens voyageant librement. Comme le Français Chardin le remarquait, à

la fin du XVIIe siècle, « en Orient, les négociants sont des gens sacrés […]. C’est à leur égard surtout que la sûreté des chemins est si grande dans toute l’Asie[96] ». Comme dans une large part de l’Afrique et ailleurs, les marchands étaient des personnes protégées.

Dès avant l’Islam, les Yéménites avaient été au contact de l’Orient et avaient développé des routes maritimes vers l’est des côtes africaines et, à travers l’océan Indien, vers l’Inde. En effet, la totalité du littoral afro-asiatique de même que les grands fleuves semblent avoir été bien parcourus depuis l’époque d’Harappa. Après les juifs, à partir du Ier siècle EC, les chrétiens pénétrèrent également dans la péninsule indienne, surtout au début du IVe siècle, puis les Sassanides à la fin du VIe siècle. Avec le développement de ces routes de commerce, les Arabes furent conduits à être insérés dans un réseau très étendu de communications aux Ve et VIe siècles, une période prospère dans laquelle avaient lieu des échanges commerciaux depuis le Proche-Orient jusqu’à la Mecque où l’important lieu saint, la Kaaba, devint un lieu central pour toutes les tribus de la péninsule[97]. L’Islam développa par la suite ce commerce et s’étendit comme religion de ce fait. Cette importance se manifeste bien non seulement par les premières installations au sud de l’Inde, mais aussi par les voyages encore plus à l’est ; dès le IXe siècle, on suppose que cent-mille marchands arabes ont été actifs dans le port de Canton en Chine méridionale.

Au Proche-Orient, une renaissance eut lieu malgré la fragmentation politique de l’Islam et les divisions du califat. Une des premières régions à s’en affranchir fut celle d’Asie centrale. Après que son père s’est élevé du statut de soldat-esclave sous le règne des gouverneurs samanides du Khorassan et de la Transoxiane à celui de chef d’une petite principauté indépendante, le sultan Mahmud de Ghazni étendit rapidement son royaume pour y annexer une large part de la Perse et de la Transoxiane, de même que l’Afghanistan et certaines régions d’Inde (Pendjab, Multan, Sind, Delhi et les côtes du Gujarat à la fin du Xe siècle et au début du XIe siècle par le biais de milices d’esclaves). Même si sa légitimité s’adossait à la défense de la cause du calife abbasside de l’époque (al-Qadir), il fut le premier à se désigner lui-même comme sultan et, en agissant ainsi, il signalait déjà la relative indépendance du califat de Bagdad. Bien que l’Inde fût à la source de la plus grande part de sa richesse, il garda une cour fortement persanisée, rassemblant autour de lui un groupe de poètes, notamment Ferdowsi. Cet « âge d’or » de la littérature fut pour une part un renouveau des travaux

antérieurs d'Abu Nuwas et d'autres. La dynastie survécut jusqu'en 1186, mais sous la pression des Seldjoukides, venus de l'ouest, elle se réduisit au milieu du XIe siècle à l'espace environnant ce qui est aujourd'hui le Pakistan.

Ayant déjà été dirigée pendant quatre siècles par des groupes et individus autres que des califes (notamment divers sultans), ce qu'on appelle l'ère abbasside toucha définitivement à sa fin en 1258 avec la conquête mongole de Bagdad sous le règne de Houlagou Khan. Au cours de ces siècles, l'influence perse sur la métropole califale avait maintenu une certaine ascendance, malgré la domination sunnite et turque dans les régions centrales de la Perse. Depuis les incursions de Gengis Khan dans les années 1220 jusqu'à la fondation par son petit-fils Houlagou de l'ilkhanat en 1255, les invasions mongoles ont amené avec elles des bouleversements tant ruraux qu'urbains, mais c'est la Peste noire elle-même au milieu du XIVe siècle qui pourrait bien avoir tué un tiers ou un quart de toute la population urbaine du Proche-Orient[98]. En dépit de la mauvaise réputation qu'ils ont eue de la part des historiens arabes nationalistes contemporains, de même que des Européens, les Mongols patronnèrent dans les faits des savants tels que Nasir al-Din al-Tusi, l'astronome et philosophe, et jetèrent un pont entre la Chine et l'Occident, étant eux-mêmes fortement influencés par cette civilisation. Sous le règne de Ghazan Khan aux environs du tournant du XIVe siècle, l'économie de la Perse fut revitalisée, mais politiquement l'empire fut de nouveau bien vite fragmenté en une série de régimes plus faibles. Le conquérant turco-mongol Tamerlan plaça presque toute la Perse sous sa domination à la fin des années 1300, et était lui-même très versé dans cette culture qu'il tenait en haute estime[99] ; la légende selon laquelle son collectionneur exonéra de ses impôts le poète Hafez est au minimum plausible[100]. Et ainsi, durant le quart de millénaire qui suivit la fondation de l'ilkhanat, un courant significatif d'importants talents littéraires et intellectuels perses imprima sa marque sur le monde arabe. En effet, à l'exception de cette poignée d'éminents savants tels que le Tunisien Ibn Khaldûn (1302-1406), l'espagnol Averroès et quelques Arabes comme al-Kindi, la Perse et ses environs ont fait germer beaucoup d'importants talents du monde islamique au cours de cette période. Sa langue avait pris le dessus comme idiome littéraire après le déclin de l'arabe, et l'ascendant culturel persan se poursuivit depuis l'époque de Ferdowsi, jusqu'à celle de Khayyam, de Saadi (1184-1283), de Rumi (1207-1273), d'Hafez et de leurs compagnons mystiques jusqu'à la mort de Djami (1492) et d'Alicher Navoï

(1501) de Hérat. Mais il est un fait que dès le début des années abbassides, nous observons peu d'importantes figures, de scientifiques, d'artistes ou de penseurs, provenant des propres terres natales du Prophète, voire à un niveau plus large des terres centrales de l'Islam qui comprenaient la Syrie et la Mésopotamie. Comme Ibn Khaldûn allait le montrer quelques siècles après, illustrant ses vues avec nombre de réalisations perses, « c'est un fait étrange, et pourtant vrai, que les savants de la communauté musulmane, à quelques rares exceptions, que ce soit dans le domaine des sciences religieuses, ou dans celui des sciences rationnelles, ont été pour la plupart des gens [perses, *NdA*] d'origine non arabe[101] ».

Dans tous les principaux pays islamiques, il existait une importante distinction entre la culture de cour et la culture populaire. La Cour était le lieu de la poésie écrite, de la musique classique et de la danse, de même que, dans une moindre mesure, du théâtre et de l'art figuratif, même si, au sein d'un public plus large, de telles activités se heurtaient à l'aversion islamique générale à l'égard de certaines formes de représentation. À la Cour, ces activités s'épanouissaient, puis déclinaient selon différents moments. Dans les milieux populaires, les arts connaissaient une tradition continue qui était peu perturbée par les transformations des pratiques des élites. C'est la raison pour laquelle, s'agissant de ces milieux, il n'était nullement question de renaissance, d'âge d'or ou d'une quelconque forme d'efflorescence ; ces éléments sont des phénomènes ressortant à la haute culture, même s'ils ont pu influencer et être influencés par le peuple. À la Cour, la tradition évoluait périodiquement parce que la haute culture se transformait ; la dimension de classe, ou en tout cas relevant du consommateur, s'agissant de la société, se transforma avec les modes et les moyens de communication, surtout avec l'introduction du papier et, à une époque plus récente, de la presse d'imprimerie, des transformations qui marquèrent la culture plus largement, conduisant par exemple à la démocratisation et à la mécanisation de l'écriture et de l'image. Plutôt que d'une continuité, une renaissance, voire une réforme, nécessitaient quelque rupture par rapport au passé ; dans le monde populaire, il y a eu, sur le plan de la forme, peu de rupture. Nombre de modes trouvaient leur origine dans les cultures marginales ou populaires telles que les Lulis [des gitans, *NdT*] mentionnés dans les *ghazals* d'Hafez. Mais, comme en Angleterre, la culture populaire se poursuivait en tant que tradition séparée de la haute culture, par exemple, de Shakespeare, en dépit de l'usage ultérieur de la

chanson populaire et malgré le brassage croissant contemporain des deux cultures.

Avec l'essor de l'État islamique, l'art devint un élément relevant de l'activité de cour. Les transformations de ce système étaient particulièrement sensibles lorsque la cour abbasside disparut, et à laquelle succédèrent plusieurs cours plus petites. La culture des cours était imitée par la bourgeoisie et ces dernières encourageaient la musique et l'art même de forme non islamique, par exemple à Ghazni au sud-ouest de Kaboul en Asie centrale où la capitale des Ghaznavides (règne 977-1086), avec des influences provenant de l'est, devint une capitale de la vie intellectuelle et littéraire. La différence entre la Cour et l'activité populaire se constate plus nettement dans le domaine de la danse. Dans les territoires musulmans, il y avait au sein des couches populaires les danses folkloriques qui formaient une tradition plus ou moins continue, mais, dans les cours califales, sultanesques et locales, on trouvait les danseuses des harems ou des palais, notamment les très érotiques danseuses du ventre, qui étaient bien plus vulnérables aux modes et aux interdits. En dehors de ces diverses formes, il existait les danses religieuses de certains ordres derviches, tels que l'ordre mevlevi fondé par Rumi au XIIIe siècle, que certains désapprouvaient, mais que beaucoup d'autres encourageaient. La cérémonie derviche zikr était conçue comme un acte de culte, pour conduire à la transe et ainsi à l'union avec Allah[102]. S'agissant du théâtre, on observait peu d'activité ; même de nos jours, aucune structure théâtrale autochtone n'existe en Arabie saoudite. Le théâtre de marionnettes était actif (une forme de miniature, pas véritablement figurative), mais les figures étaient percées de trous afin de bien montrer qu'elles étaient sans vie[103]. Néanmoins une certaine forme de théâtre religieux se développa au sein des couches populaires dans les régions chiites telles que le Liban ou l'Iran sous la forme de miracles qui étaient joués au cours du quatrième mois de l'année, et qui racontaient le meurtre des descendants d'Ali. Au Xe siècle, les parades commencèrent, et lorsque les Safavides prirent le pouvoir et que le chiisme s'institutionnalisa en Iran, elles devinrent plus élaborées, conduisant au XVIe siècle à des compositions écrites puis au théâtre au XVIIIe siècle. La Passion d'Husayn était particulièrement populaire en Iran, un pays non arabophone doté d'une longue tradition de théâtre remontant à l'époque préislamique, faite surtout de pièces comiques, et liée aux traditions asiatiques de représentation. Cette tradition est particulièrement marquée dans le théâtre de marionnettes qui

était courant en Asie centrale. Le théâtre d'ombres, comme celui du turc Karagöz (« l'œil noir ») et de son compagnon Hacivat, originaire d'Inde, était largement joué, avec des pièces de genre satirique présentées par des artistes qui avaient fondé leur propre guilde. Nombre de pièces, même de ce genre, tournaient autour de la religion, même si le théâtre d'ombres était aussi grivois et scatologique que toute l'œuvre de Rabelais[104]. Sinon, il y avait peu de chose, si ce n'est les grandes productions de la cour ottomane qu'imitait l'aristocratie dans tout l'empire. À partir du XIXe siècle, les Turcs financèrent le théâtre *ortaoyunu* (théâtre du milieu), qui était joué sans scène, mais qui faisait appel à des musiciens dans des espaces ouverts ou bien dans des cafés. S'agissant du théâtre populaire, on observait les spectacles de mime, également avec des thèmes historiques ou érotiques, surtout en Anatolie, où ils appartenaient à la tradition des récits représentés en public.

C'est la dynastie fatimide des chiites ismaéliens qui, commençant son parcours en Tunisie et conquérant la Sicile, revivifia l'activité culturelle au Proche-Orient, fondant la cité du Caire pour rivaliser avec Bagdad, son dirigeant adoptant le titre de calife et construisant la grande mosquée-école d'al-Azhar, qu'on décrit comme la Sorbonne de l'Islam[105]. La dynastie construisit une force navale pour le commerce et la guerre en Méditerranée ainsi que pour le renforcement de la route vers l'Inde. En plus de patronner les arts, ses membres occupèrent les villes saintes d'Arabie et se déplacèrent vers le nord en Syrie où en 1004 ils vainquirent la dynastie chiite Hamdanide d'Alep. Sous le règne de cette dernière, se distinguent deux des auteurs les plus illustres de l'Islam, à savoir le poète al-Mutanabbi (915-965) et le philosophe al-Farabi (870-vers 951), lequel contribua à l'islamisation de la pensée hellénistique et essaya également de réconcilier raison et révélation. Pour des hommes comme eux, se posait un problème pratique aussi bien qu'intellectuel, celui de leurs moyens de subsistance. Les philosophes (*falasifa*) devaient souvent gagner leur vie comme médecins, astrologues ou musiciens et devaient entrer en concurrence avec des musulmans davantage versés dans la religion. Cette confrontation les conduisait parfois à interroger les relations entre révélation et vérité, menaçant la domination de la première en faveur d'une interprétation plus séculière.

L'efflorescence de l'Espagne musulmane fut parallèle à celle du Proche-Orient, bien qu'un peu plus tardive. Cordoue était le centre de la vie

culturelle, le siège du souverain omeyyade qui y avait fui. L'Islam espagnol, écrit Clot, fut la culture qui contribua le plus au développement de la connaissance de l'Europe ; mais en astronomie et également en mathématiques, les Abbassides prirent appui sur Euclide, entre autres, qui n'atteignit l'Occident qu'au XIIe siècle. L'efflorescence de l'Islam occidental a atteint son apogée sous le règne d'Abd al-Rahman III (912-961). C'était à peu près l'époque de l'ouverture du commerce méditerranéen dont Miquel estime qu'elle comporte une renaissance[106]. Celle-ci concernait non seulement les lettres avec des auteurs tels qu'Ibn Hazm[107], mais aussi la musique et la philologie qui s'épanouissaient également. La philosophie, la médecine et la théologie y avaient une importance considérable, ce qui influença l'Europe occidentale, bien souvent par le biais des traductions d'intermédiaires juifs. En philosophie, al-Kindi (mort vers 870) et surtout Avicenne travaillaient dans le domaine de la médecine, des sciences et de la philosophie et écrivaient des traités religieux. La figure la plus importante, Averroès, qui vivait dans le royaume almohade, devint médecin de cour à Marrakech et fut le grand commentateur arabe d'Aristote. À l'ouest, la poésie soufie connut son apogée avec l'œuvre d'Ibn Arabi (mort en 1240), qui influença une large part de l'Islam au cours des siècles suivants.

Les réalisations furent considérables. Se proclamant lui-même calife, al-Rahman III édifia la grande mosquée de Cordoue, connue sous le nom de « Kaaba de l'Occident », une des quatre merveilles du monde musulman, et construisit un gigantesque palais aux environs de Cordoue qu'il appela Medina Azara d'après le nom d'une de ses concubines. Il collecta le bois et les pierres précieuses nécessaires à la construction du palais dans de nombreux sites et importa notamment des colonnes romaines de Carthage, des mosaïques de Constantinople, des panneaux sculptés de Jordanie, des céramiques mésopotamiennes, des motifs d'animaux et de danseurs typiques de Samarra, le palais habité par le fils de Harun al-Rachid aux environs de Bagdad. L'Andalousie était alors au sommet de sa puissance et échangea des ambassadeurs avec Byzance dont le dirigeant envoya un exemplaire illustré de la *Materia medica* de Dioscoride. Otton Ier en Allemagne dépêcha également un émissaire en Andalousie pour protester contre la piraterie en Méditerranée, puisque le commerce était si vital au régime. Sa renommée était telle qu'à certains moments le calife intervenait comme modérateur entre les souverains chrétiens.

Tout comme le règne d'al-Rahman III, celui de son fils, Hakam II (règne 961-976) fut un temps de paix et de prospérité. Et c'est sous son règne que l'Andalousie atteignit le zénith de la culture musulmane en Espagne. Il fut celui qui attira dans sa cour des intellectuels en tout genre, des poètes, des marchands, des voyageurs, des réfugiés, suivant en cela le style des souverains abbassides de Bagdad. Il était lui aussi versé dans les arts et les sciences et avait construit une gigantesque bibliothèque dans l'Alcázar de Cordoue qui contenait peut-être quelque quatre-cent-mille manuscrits. Dans la ville, Hakam établit vingt-six écoles, d'autres, suivant son exemple, fondèrent nombre de bibliothèques de dimensions plus modestes ; certains des souverains qui lui étaient contemporains étaient également auteurs et il fut même pris pour modèle par l'Espagne chrétienne[108].

Hakam eut pour successeur son fils unique Hicham. Alors jeune adolescent, il tomba rapidement sous l'influence d'un militaire, al-Mansur, qui s'empara du pouvoir et l'enferma dans son palais. Désirant montrer au peuple son statut de véritable musulman, non perturbé par la *falasifa*, al-Mansur décida de disperser la bibliothèque et de brûler les livres qui traitaient de « sciences anciennes », encouragé qu'il était par les propres professeurs du calife. Cet acte d'« impardonnable vandalisme » contribua à ralentir les efforts de l'Islam occidental visant à ranimer les réalisations de l'Orient. Leur étude était susceptible de constituer une hérésie et les oulémas devaient accorder toute leur attention à des études légitimes. Mais la dispersion des livres à travers l'Andalousie conduisit à un regain d'intérêt des sciences anciennes dans les petits royaumes[109]. Cet al-Mansur arriva néanmoins à ses fins, à savoir passer pour un bon musulman, chose qu'il attestait en copiant le Coran qu'il avait toujours sur lui.

Al-Mansur avait une politique très agressive, reposant sur la guerre, sur les soldats berbères ainsi que sur les impôts. Ses successeurs eurent moins de succès en tant que dirigeants, et le califat s'achemina progressivement vers plus de fermeture, avec un pays divisé, en partie sous pression berbère, donnant lieu au règne des taifas ou « royaumes nés de la partition ». Cette désintégration se traduisait par un grand nombre de petites cours, mais conduisait cependant à une des périodes les plus brillantes de l'Espagne musulmane, les cours se stimulant les unes les autres[110]. Le règne de Mohammed II à Séville (1069-1090), qui faisait partie de ces « royaumes nés de la partition », fut une période au cours de laquelle les arts et les lettres s'épanouissaient d'une façon particulièrement brillante. La ville

jouait son rôle dans le commerce et était environnée d’une plaine fertile qui produisait de l’huile et des céréales qui devinrent fondamentales dans les échanges internationaux, surtout avec Alexandrie. Son père avait été appelé par Alphonse de Castille à céder son territoire aux chrétiens et, avec la perte de Tolède en leur faveur, les conquêtes du Cid et les pressions de leurs voisins, il finit par solliciter l’aide des puritains almoravides du Maroc, ce qui retarda l’expansion du Nord en Andalousie.

À une période où l’Espagne connaissait sa *Reconquista*, peu de chrétiens soupçonnaient que ce pays païen « conservait dans [ses] immenses bibliothèques certains des plus grands trésors que l’humanité avait jamais possédés[111] ». Un des motifs du manque d’intérêt chrétien était que tout était censé avoir déjà été dit par Notre Seigneur et ne nécessitait aucune contribution venant d’ailleurs. Au XIIe siècle, cette situation se modifia, avant la prise de Tolède même. L’islam et le christianisme se rencontraient, produisant un flux d’informations qui prenait la direction du nord. L’Europe intellectuelle put pour la première fois prendre connaissance de toutes les grandes œuvres de l’Antiquité, d’Aristote notamment. Des savants se ruèrent en Espagne pour combler leurs lacunes s’agissant de ces œuvres – et celles des auteurs arabes. La culture européenne en fut radicalement changée. « En quelques années […], une transformation des esprits s’opéra, qui aboutit, sinon à rejeter, au moins à ne plus prendre la vérité révélée comme point de départ de toute chose. On s’inspirait moins maintenant des Écritures que des philosophes profanes […]. Aristote était la base de la méthode et de la théorie de la connaissance d’Abélard […]. Rien n’eût été possible sans la rencontre de l’Islam[112]. » Ces progrès de la pensée séculière se développèrent avec la prise de Tolède. Pierre Alphonse, un juif converti, alla en Angleterre et anima un cercle intellectuel, persuadant Adélard de Bath d’étudier les œuvres arabes à l’étranger, où il traduisit les tables d’al-Khwarizmi et les *Éléments* d’Euclide. C’est sous l’influence d’Adélard qu’un esprit de recherche plus scientifique se développa, conduisant au XIIIe siècle au travail de Roger Bacon et de Robert Grossetête ; la tradition anglaise était moins religieuse, moins thomiste, que celle de Paris. À partir de 1120, les traductions s’intensifièrent en Espagne, se répandant en Navarre en plus de Tolède. Nombre d’intellectuels étaient impliqués dans ce processus et des réseaux prirent de l’ampleur dans toute l’Europe occidentale. La figure la plus importante dans ce mouvement était Gérard de Crémone qui traduisit des centaines de volumes de l’arabe vers le latin,

notamment l’*Almageste* de Ptolémée ainsi que des œuvres d’Avicenne, de Galien, d’Hippocrate, d’al-Razi, d’Aristote et de Farabi. Son Aristote fut particulièrement important pour les évolutions ultérieures de la pensée européenne[113].

Ces temps difficiles des taifas furent suivis de deux siècles de règne almoravide et almohade, des dynasties berbères puritaines, qui donnèrent naissance aux grands philosophes et scientifiques, lesquels eurent une influence importante sur la civilisation tant du Proche-Orient que de l’Occident. C’était au XIIe siècle, le siècle d’Averroès dont l’œuvre comprenait nombre de commentaires d’Aristote, des reformulations de *La République* de Platon, de même que des études de météorologie et de médecine. Un certain nombre de ses volumes furent traduits en latin, mais les originaux arabes ont été détruits avec les grandes bibliothèques, soit par les chrétiens, soit par les musulmans. Cette activité de traduction était d’une importance toute particulière dans l’histoire de l’Occident, puisqu’elle assurait la conservation pour l’Europe chrétienne de certains des travaux des auteurs grecs, mais également les textes du savoir arabe. Un des propres livres de philosophie d’Averroès s’intitulait *L’Incohérence de l’incohérence*, ce qui constituait une réponse au Perse soufi Ghazali (1058-1111), qui avait écrit une attaque de la philosophie intitulée *L’Incohérence des philosophes*. En médecine, on peut retenir l’œuvre d’Aboulcassis (né en 936), qui écrivit une encyclopédie en trente volumes, le *Tasrif*. Il fut le premier à utiliser la chirurgie, par exemple pour la cautérisation, et fit de nombreuses observations cliniques. Il recommanda l’étude de l’anatomie et de la dissection. Par la suite, al-Idrisi (né en 1100), qui travaillait pour Roger de Sicile, proposa en géographie une description du monde (*Le Livre de Roger*). On distinguait quelques hommes remarquables parmi les nombreux intellectuels de cette époque. Les choses n’en restèrent pas là. Au cours des deux siècles précédant la prise de Grenade par les chrétiens, eut lieu une « brillante et tardive éclosion de la culture islamique, rivalisant avec l’âge d’or omeyyade remontant à quelque trois siècles auparavant. Le témoignage le plus remarquable de cette efflorescence est l’Alhambra[114] ». Miquel observe que s’agissant des nombreuses avancées au cours de cette dernière période, qu’il s’agisse d’Ibn al-Nafis en médecine, de la philosophie d’Averroès, de l’histoire d’Ibn Khaldûn, elles connurent relativement peu de suites ; elles ont été surtout reprises par les chrétiens d’Occident. Cela

était peut-être dû à l'absence d'institutionnalisation de la connaissance séculière telle qu'on la trouvait dans les sociétés occidentales ultérieures[115].

L'histoire de l'Islam avait commencé avec le mouvement des tribus arabes, nomades pour une part, au Proche-Orient. Ce mouvement se répéta en un sens avec l'arrivée des peuples altaïques venus d'Asie centrale et d'Asie intérieure de 1041 à 1405 : les Seldjoukides (1055-1092), les Mongols (1256-1411) et les néo-Mongols (1369-1405) qui se divisèrent à la mort de Tamerlan. Les Seldjoukides turcs chassèrent les sultans bouyides chiites de Bagdad sur ordre des califes abbassides en 1055, et on assista sous le règne des Seldjoukides sunnites à la fondation de nouvelles madrasas islamiques orthodoxes, ici comme ailleurs, dont les étudiants devaient servir non seulement dans la structure religieuse, mais également dans la bureaucratie. Comme sous le règne des sultans précédents, un grand nombre d'intellectuels perses travaillaient dans la bureaucratie, dont certains à leur compte. Le vizir Nizam al-Mulk choisit pour diriger la madrasa de Bagdad le célèbre juriste Khurasani, théologien puis mystique, al-Ghazali, qui élabora une importante critique de la *falasifa* hellénisante (dans le document arabe que nous avons déjà mentionné) et de la pensée ismaélienne, une branche du chiisme. C'était un grand défenseur de la religion et il était considéré comme un « rénovateur » (*mujaddid*) de la foi, élément qu'on attendait à chaque début de siècle musulman. Mais malgré l'ouvrage de Ghazali, *Le Miroir du prince et le conseil aux rois*, ainsi que de nombreuses autres œuvres de conseil au souverain qui furent écrites à l'apogée des premiers sultans seldjoukides lorsque leur domaine s'étendait jusqu'à la Mésopotamie, la Perse, l'Asie centrale, l'Afghanistan et l'Anatolie, leurs successeurs furent incapables d'entraver la perte des territoires et de résister aux déprédations des croisades. Leur souveraineté se prolongea pendant trois siècles en Anatolie, mais ailleurs n'alla pour ainsi dire pas au-delà du XIe siècle.

Un renouveau d'un genre différent survint de l'extérieur. L'invasion du Proche-Orient, et en fait de l'essentiel du territoire intermédiaire, par les Croisés se produisit à une époque de grande fragmentation politique au Levant (1096-1099), mais au cours d'un siècle où la combinaison de désordres locaux et d'envahisseurs européens hostiles constituait une opportunité pour le général Saladin, qui était d'origine kurde. Ayant déjà évincé le dernier calife fatimide d'Égypte au profit du souverain de Damas, il s'arrogea ensuite la Syrie elle-même, mettant en place la dynastie

ayyoubide, lorsque les coptes chrétiens du Caire connurent « une véritable renaissance intellectuelle[116] ». Il en alla de même des autres populations. L'architecture ayyoubide est la mieux préservée dans le nord de la cité fortifiée d'Alep, où nous observons de grandes fortifications militaires modernisées avec soin, en lien avec la poursuite du patronage dévot. La fondation de mosquées (certaines d'entre elles étant converties en églises chrétiennes), les institutions soufies et les madrasas se développaient à un rythme soutenu, ces dernières se centrant sur l'enseignement des écoles de droit qui étaient désormais fermement établies comme des piliers de la tradition islamique. La première introduction des madrasas en Égypte fut le fait de Saladin et de ses successeurs ayyoubides : construites dans le style syrien, elles trouvaient leur place à proximité du sultanat et des palais patriciens de périodes antérieures. Même à partir de l'époque des Fatimides, le Caire était une ville qui avait été marquée sur le plan architectural par l'érection de mausolées, car c'était là où les butins des conquêtes connaissaient des débouchés croissants. L'association avec une madrasa, en tant qu'institution pieuse, offrait au patron une mainmise inamovible sur l'enceinte du mausolée. C'est la raison pour laquelle tant de mausolées, depuis les Ayyoubides, voire encore davantage depuis l'époque mamelouke, longent la kasbah et les rues centrales de la capitale égyptienne. Concernant le style, il existait un éclectisme que les innovations locales et les conceptions venues des édifices levantins et mésopotamiens des siècles passés alimentaient : le plan carré et la combinaison dôme octogonal-cylindre, l'alvéole en nid d'abeille (*muqarnas*), la géométrie des minarets, l'utilisation des *iwans* (des salles voûtées dont un côté était ouvert), les jeux d'eau, etc. – et même l'emprunt occasionnel à l'architecture des cathédrales chrétiennes. Et cela était vrai également de plus petits *objets d'art** : les années du règne de Saladin étaient réputées n'être guère extravagantes, mais l'importante demande de bibelots sophistiqués, de vaisselle et autres objets, notamment l'étonnante série de gadgets produits par l'ingénieur al-Jazari et décrits dans son *Traité des automates*[117], augmenta jusqu'à la fin de la période ayyoubide.

Le goût et la mode connurent des remous au gré des échanges, du dénouement des batailles et de l'origine des vainqueurs, empruntant des idées anciennes ou modernes, selon les aléas de la guerre, de la politique et du commerce. Dans ce constant mouvement au sein de l'Islam, il n'existait pas exactement de renaissance mais plutôt une efflorescence, au sens où il

n’y avait pas réanimation d’une culture négligée ou oubliée, avec les remous d’une civilisation en constant contact avec les autres.

La dynastie ayyoubide régna jusque dans les années 1250, quand les dirigeants de sa propre milice (mamelouke) d’« esclaves » prirent le contrôle de ses territoires égyptiens, puis levantins ; avec son repli vers le nord, elle ne tarda pas à s’effondrer face à l’invasion mongole en Syrie. Cependant, les nouveaux États mamelouks se montrèrent militairement à la hauteur des nouveaux intrus. Les Mongols avaient traditionnellement une religion chamanique, mais au XIII[e] siècle, ils régnaient sur de vastes étendues du territoire musulman. En phase avec la culture lettrée des élites locales musulmanes, leurs khans patronnaient des savoirs de toute sorte, encourageant les intellectuels venus d’aussi loin que la Chine et construisant un grand observatoire en Azerbaïdjan. Cependant, au milieu du XIII[e] siècle, Berké Khan (mort en 1266, petit-fils de Gengis Khan), et sous son règne la Horde bleue (occidentale), se convertirent à l’islam. Cela entraîna Berké Khan à défendre les Égyptiens mamelouks en Palestine contre les campagnes de son propre cousin, Houlagou, et à le battre plus tard dans le Caucase. Un temps, les successeurs d’Houlagou embrassèrent le bouddhisme tibétain, mais au tournant du XIV[e] siècle, ils se convertirent également à l’islam et soutinrent une série de brillants auteurs musulmans, tels que le juif converti Rasid al-Din de Perse, un médecin et auteur d’un grand récit historique en persan, qui était bien documenté pour l’époque[118]. Rasid al-Din était vizir et historien de cour, pour le chef de l’ilkhanat, Oldjaïtu (règne 1304-1316). Il écrivit une *Histoire universelle*, probablement à Tabriz en 1307, qui fut richement illustrée quelques années après (figures 2 et 3). Ces volumes, qui commençaient avec l’histoire des Mongols, furent produits dans le scriptorium du Rashidiyya, qui était devenu un point de rencontre de la vie intellectuelle, artistique, théologique et culturelle sous les ilkhans de Perse. Il avait alloué une dotation afin de soutenir les intellectuels et les étudiants pour permettre à cette institution de produire deux exemplaires par an, l’un en arabe, l’autre en persan, et de les distribuer aux principaux foyers en matière de connaissance de l’État. Cette activité attirait des intellectuels d’Asie centrale et d’Extrême-Orient, de même que de Mésopotamie et d’Iran. Néanmoins, l’ilkhanat n’ayant pu s’étendre ni en Palestine ni en Égypte, le pouvoir mongol commença à se désintégrer en Occident, d’autres souverains turcs prenant le contrôle. Beaucoup d’entre eux étaient issus d’une caste militaire en plein essor à

partir de la soldatesque mamelouke sous le règne du califat du IXe siècle. Sur le versant oriental du monde musulman, le premier sultanat de Delhi, qui régnait sur une large part du nord-ouest de l'Inde (comme la « dynastie des esclaves » durant quatre-vingt-cinq ans et comme la dynastie Khaldji qui lui succéda), était également d'origine mamelouke et réussit à plusieurs reprises à repousser les incursions mongoles. Le centre du sultanat était « une place vivante sur le plan culturel qui attirait diverses personnes éminentes[119] » et qui comprenait l'ensemble du Qutb (notamment le plus grand minaret du monde islamique et un tronçon de tour inachevé de huit fois sa taille) bâti à partir de ce qu'il restait d'édifices hindous et jaïns encore plus vastes, vingt-sept temples étant réputés avoir été détruits. Cela rappelle le talent architectural qui distinguait les Turco-musulmans de l'élément mongol dans la diaspora altaïque qui dominait presque toute l'Asie orientale, occidentale, centrale, intérieure et méridionale au cours de ces siècles.

À l'ouest, l'État mamelouk basé au Caire, qui avait victorieusement résisté à l'invasion de l'ilkhanat perse du Levant, prospérait en dépit de l'instabilité apparente du système ; au cours du premier siècle, le règne moyen de cette « dynastie » n'était seulement que de quelques années. L'éclosion culturelle qui suivit sa création contribua à la domination culturelle de l'Égypte qui avait démarré sous les Ayyoubides[120]. Faisant écho à d'anciens propos de Chinois manifestant leur révérence à l'égard de Pékin, Ibn Khaldûn constata au sujet de l'Égypte, et sans nul doute pensait-il avant tout à sa capitale Le Caire, que « celui qui ne l'a pas vue […] ne connaît pas la puissance de l'islam[121] ». Il y avait là une vie intellectuelle développée, avec notamment Ibn al-Nafis (1213-1288), un médecin qui, comme nous l'avons vu, découvrit la circulation pulmonaire trois-cents ans avant que les médecins européens ne comprennent son fonctionnement. Mais les activités religieuses s'épanouirent dans le même temps ; un réformateur musulman, Ibn Taymiyyah, vivant dans le Damas mamelouk à la fin du XIIIe siècle et au début du XIVe siècle, écrivit contre les investigations extérieures à la charia, défendant les fondamentaux de l'islam d'une façon qui allait être reprise à la fin du XVIIIe siècle par le mouvement wahhabite ; cela lui créa des problèmes avec les autorités mameloukes de son époque, car ses thèses antihellénisantes étaient manifestes dans *Ar-Radd ala al-Mantiqiyyin*[122]. Une nouvelle fois, les exigences de la religion entraient en conflit avec celles de la science.

En Égypte même, la soif de haute culture venait de la classe dirigeante des Mamelouks plutôt que des marchands ; de fait Ettinghausen défend l'idée que les circonstances rendaient alors « la formation d'une grande classe bourgeoise aisée impossible[123] ». Mais tandis que les Mamelouks ont pu contrôler, voire entraver l'émergence pleine et entière d'autres classes, une large part des richesses de l'Égypte provenait d'activités commerciales très diverses qui étaient encouragées par le gouvernement ; pendant presque trois siècles, leurs territoires à eux seuls disposaient d'un accès direct aux routes de navigation tant de la Méditerranée que de la mer d'Arabie. Par conséquent, l'épanouissement de l'art en Iran n'était pas aussi unique que ce qu'on a bien pu affirmer. L'Égypte aussi connut une « renaissance » qui s'adossait à un commerce florissant, mais la clientèle différait, même si les deux pays dépendaient de la culture urbaine.

Cet épanouissement de l'activité n'avait parfois lieu que dans un seul secteur. Musallam parle d'une « remarquable efflorescence » des femmes dans le domaine religieux à l'époque de Sakhawi (mort en 1497) et d'une « renaissance du savoir religieux des femmes »[124]. Al-Sahawi était un savant chaféite à la médina du Caire dans les dernières décennies de l'époque mamelouke ; son encyclopédie biographique *Al-Daw al-Lami*, dont *Kitab al-Nisa'* (Le livre des femmes) constitue le dernier volume, inventorie et donne des détails sur mille-soixante-quinze femmes (par ailleurs pratiquement inconnues) qui transmettaient apparemment efficacement les hadith (*muhaddithat*) relatifs aux actions et paroles du prophète. Ibn Hagar al-Asqalani avait cinquante ans auparavant également évoqué nombre d'entre elles.

La dynastie mamelouke d'Égypte commença avec le bref sultanat de Qutuz (mort en 1259-1260) et son général (plus tard assassin) Baybars (règne 1260-1277), celui-ci usurpant ce qu'il restait du pouvoir ayyoubide au Caire peu avant de repousser l'invasion de l'ilkhan, de même que la menace des croisés chrétiens, même si la noblesse au sein de ces derniers offrait en réalité son aide à Qutuz, seuls les Templiers prônaient le soutien aux Mongols. Baybars fut suivi par Kélaoun qui une nouvelle fois vainquit les Mongols et prit le contrôle de nombreuses forteresses de croisés bien qu'il eût antérieurement signé des traités avec eux. De son temps, le commerce prospéra, avec des marchands venant de Chine, d'Inde et du Yémen, lesquels faisaient transiter des marchandises de valeur par les ports mamelouks et fournissaient d'importants revenus à l'État[125]. La Cour qui

patronnait les arts créa son propre style (mamelouk). La porcelaine était très influencée par le style « bleu et blanc » (*qing-hua ci*) ainsi que par d'autres styles venus de Chine, alors que la complexité de la géométrie et des inscriptions propres à la ferronnerie mamelouke était imitée par la production « vénéto-islamique » de Venise[126]. On trouvait un commerce dynamique et des influences allant dans les deux sens, car les aspects aniconiques d'autres dynasties musulmanes n'étaient guère du goût des mamelouks égyptiens ; l'arrivée en masse d'objets artisanaux venus d'Asie de l'Est et des pays intermédiaires introduisit de nouveaux éléments décoratifs, avec des motifs floraux et feuillus ainsi que des animaux fantastiques comme des harpies, des griffons, des qilins (un animal chimérique chinois), des phénix et des sphinx, qui avaient une origine chinoise, mongole, turque et grecque[127]. S'il y avait une perméabilité réciproque dans le domaine des styles artistiques, il en allait de même dans les techniques et les usages ; des articles de verre mamelouks égyptiens ont été retrouvés en Chine, d'où le Proche-Orient importait également de la porcelaine Ming avec des dessins imitant sa propre ferronnerie[128].

Une vague de commandes architecturales s'amorça même aux époques de Baybars et de Kélaoun, avec des ensembles de dômes imposants et de mosquées flanquées de minarets, des mausolées élaborés et des madrasas qui devinrent rapidement la marque de fabrique du paysage architectural du Caire. Cependant, le point culminant du premier art mamelouk se situe au cours du règne du fils de Kélaoun, an-Nasir Muhammad. « Avec de l'argent coulant à flots provenant du commerce et de l'amélioration des techniques agricoles, il avait largement les moyens d'être le plus grand patron mamelouk des arts, commandant de magnifiques palais et quelque trente mosquées, ainsi que des objets spectaculaires à des fins tant profanes que religieuses[129]. » Parmi les œuvres qu'il commanda figurent la première fontaine publique du Caire et le grand aqueduc reliant le Nil à la citadelle. Mais le patronage ne se limitait pas aux dirigeants. « Les émirs étaient en compétition avec les sultans […]. La fortune de l'Empire mamelouk et le luxe de la cour sultane stimulèrent les artistes et les architectes[130]. » Ibn Khaldûn, qui vivait à l'époque de la grandeur du Caire bahrite, l'appela « capitale du monde, jardin de l'univers[131] ». La compétition entre élites entraîna une « explosion sans précédent de la production artistique » de même qu'un essor de l'activité des « gens de plumes » tels que l'historien syrien et exégète coranique Abu al-Fida (1301-1373). Au cours du

XIVe siècle, l'activité diplomatique des derniers sultans bahrites prit une envergure peu connue des dynasties musulmanes antérieures, et des relations cordiales furent établies avec les derniers ilkhans, la Horde d'or, divers souverains d'Inde, des Balkans et d'Abyssinie, et avec le souverain pontife romain ainsi que les Rois de France et d'Aragon.

Cependant, les dirigeants bahrites cédèrent la place aux Burjites (1382-1517) et l'État devint moins prospère. Les souverains firent des tentatives pour rivaliser avec les dotations somptuaires des premiers sultans et construire leurs propres mosquées, mais on observa une certaine perte de vitesse notamment dans les arts auxiliaires de la ferronnerie et du verre, imputable en partie aux dégâts de la Peste noire. Puis, au milieu du XVe siècle, le long règne du sultan Qaitbay (1468-1498) fut le témoin de ce qu'Atil appelle « la renaissance de l'art mamelouk[132] ». Il fit croître l'activité commerciale et dans le même temps construisit des mosquées et « revitalisa » toutes les formes de production artistique, notamment les livres ; avec l'extension des madrasas, la demande de Corans ornés augmenta et l'art de l'illustration d'ouvrage prospéra de façon importante, même si ses fleurons les plus spectaculaires concernaient des livres populaires d'époques antérieures, comme les collections *Maqamat* de prose satirique d'al-Hamdhani et al-Hariri, écrites respectivement autour de 1000 et 1100, et le *Kalila wa Dimna* d'al-Muqaffa. À cause de la dimension fortement militaire et administrative de l'ère Saladin (dans laquelle les œuvres littéraires importantes étaient principalement épistolaires et biographiques), de la relative brièveté de la dynastie ayyoubide, de la langue maternelle non arabe du fondateur et des premiers Mamelouks, avec leur origine esclave et leur éthos de guerrier, il y eut sans doute quelque éclipse des œuvres en arabe littéraire et scientifiques au cours des siècles qui ont succédé aux invasions mongoles, bien que cela fût ponctué de récits de voyage exceptionnels comme ceux d'Ibn Jubair (1145-1217) et d'Ibn Battuta (1304-1377), et des œuvres d'Ibn Khaldûn, toutes venant de territoires totalement extérieurs à ceux des Mamelouks. C'était une situation qui dépendait beaucoup de la région. Si l'on se concentre sur l'Égypte, sa vie culturelle aux XIIIe et XIVe siècles n'était pas moins riche que ce qu'elle avait été auparavant. Il y avait de nombreux savants actifs dans des champs divers, tels que le logicien et juriste al-Sharif al Tilimsani (mort en 1370), un des enseignants d'Ibn Khaldûn, l'astronome Ibn al-Shatir (mort en 1365) et l'écrivain al-Safadi (mort en 1363). Toutefois, dans les

arts visuels, dans le sillage des incursions mongoles, seuls ceux qui étaient les plus visibles, décoratifs, fonctionnels et plastiques prospérèrent, même au cours des années d'âge d'or de Qaitbay. Dans ces arts, cependant, son règne transmit un héritage qui « retrouvait la splendeur du passé ». Cette splendeur était liée à l'interpénétration de styles et de motifs du Proche-Orient, d'Europe et de Chine, ce qui semble évident car

> la tâche la plus difficile dans l'étude des soies mameloukes est d'identifier les pièces faites en Égypte et en Syrie et de les différencier des textiles chinois produits pour les sultans et des imitations italiennes et espagnoles de tissus mamelouks. Les soies chinoises tissées pour les cours mameloukes utilisaient des inscriptions arabes et des motifs héraldiques similaires à ceux qui étaient fabriqués par des artistes locaux. Exportées en Occident, les soies mameloukes étaient très demandées dans les États méditerranéens […] et inspiraient les industries textiles de Grenade, de Lucques et de Venise[133].

Les Chinois se donnaient beaucoup de mal pour satisfaire les clients étrangers. Certains de leurs textiles avec des écritures arabes se sont frayé un chemin jusqu'en Europe occidentale où ils étaient surtout populaires dans les cercles ecclésiastiques et on les retrouve de nos jours dans diverses cités cathédrales d'Europe centrale et dans des musées tels que le Victoria and Albert de Londres et ceux de Saint-Pétersbourg et de Berlin. Mais dans les fonds du Caire issus des fouilles de Fostat, on trouve également nombre de tissus de coton imprimés au bloc et de batiks indiens[134].

Alors que des éléments artisanaux chinois étaient importés, comme la ferronnerie, la culture de l'époque mamelouke était essentiellement un prolongement de celle des Ayyoubides et, de façon plus distante, de celle des Abbassides, surtout s'agissant des productions mésopotamiennes, par exemple. L'architecture, une nouvelle fois, n'était pas dénuée d'innovation (avec, en toute hypothèse, les tapis aux inscriptions damassées, l'usage des blasons, un ou deux éléments décoratifs, l'association du mausolée avec une autre institution), mais elle était pour l'essentiel en continuité avec les traits et genres bagdadis et syriens antérieurs. Il y eut une importante extension du commerce et de la diplomatie, de même que certains signes d'activité individuelle chez les célébrités des domaines littéraire et artisanal, mais la science n'était pas très avancée alors que les traditions religieuses continuaient d'être dérivées d'éléments existants, plus ou moins récents. Même si l'on a pu user du terme « renaissance », il ne s'agissait pas d'une

culture ravivée dans son ensemble pas plus que d'une poussée vers l'avant comme dans la Renaissance italienne. L'importante interaction avec la Chine était un phénomène frappant l'activité commerciale, avec des transmissions de contenus qui étaient souvent décoratifs et destinés à la consommation commerciale[135]. Le terme « renaissance » peut désigner un essor culturel et économique, un apogée dans certains métiers d'art et dans des formes plus commerciales, mais n'en dit guère plus. La peste, qui avait une fois décimé la population sous le règne des Bahrites en 1348, fit son retour au Levant et en Égypte au début du XVIe siècle et contribua à l'affaiblissement du pouvoir politique et culturel. Les Mamelouks combattirent sans succès contre les Ottomans, perdant finalement en 1517.

Y eut-il une renaissance par la suite sous la domination des Turcs ottomans ? Les Ottomans formaient leurs oulémas dans des madrasas spécialisées afin de produire des bureaucrates et cet aspect de gouvernement était bien développé. Leur influence était considérable, mais cela « décourageait la réflexion scientifique, philosophique, voire religieuse », une tendance déjà marquée à la fin du XVIe siècle. En 1580, par exemple, le représentant religieux ottoman suprême, le cheikh al-Islam, s'opposa à la construction d'un nouvel observatoire à Istanbul[136] et les janissaires furent autorisés à le démolir. Cet acte démontra la fragilité d'une connaissance qui paraissait remettre en cause l'orthodoxie religieuse. Cependant, au cours de la même période, le savant rajput et moghol Maharaja Jai Singh II de Jaipur y a construit des observatoires, ainsi qu'à Ujjain, Bénarès, Mathura et Delhi. Des approches si différentes, de telles alternances, relevaient pour une large part du contexte régional au sein de l'Islam.

Cependant, depuis l'époque de l'invasion mongole, le cœur du monde arabe dans son ensemble connut une sorte d'âge sombre, un état stationnaire de la culture et de la science qui fut encore exacerbé par la domination ottomane et par la focalisation sur les questions militaires. En Turquie, les Ottomans avaient assisté à la naissance de la poésie soufie et avaient encouragé le persan en tant que langue de la littérature aussi bien que le turc, tandis que l'arabe était strictement assigné aux fonctions liturgiques et théologiques. Les revirements militaires et politiques au cours du XVIIe siècle encouragèrent l'adoption d'éléments de la culture européenne au début du XVIIIe siècle, à l'« ère des tulipes », ainsi qu'on l'appelait. Mais

malgré cela, les traits culturels, à commencer par la tulipe elle-même et la vaccination, furent exportés en Occident.

Ainsi, l'hégémonie ottomane sur le monde arabe n'était pas toujours favorable à l'activité artistique. Dans cet empire polyglotte, le multiculturalisme existait depuis les premiers jours, mais cela ne joua pas en faveur d'une quelconque langue ou littérature car le patronage était dominé par les dignitaires turcs. Pour eux, la plupart de ces cultures régionales, notamment celles des pays arabes, n'avaient guère d'importance. De sorte que même un poète comme Fuzuli, né et travaillant en Irak, pouvait difficilement se permettre d'écrire en arabe ; ainsi, l'essentiel de cette poésie était rédigée en persan ou en turc. Même la poésie persane devint, pour une très large part, une poésie de thèmes lyriques conventionnels.

Cependant, la culture turque avait sa propre originalité et avait à son actif diverses réalisations, même s'il paraît difficile de parler de « renaissance » au sens européen. Sur le plan littéraire, les savants turcs traduisaient de nombreux textes, notamment du grec[137]. Nombre de textes manuscrits étaient copiés dans la cour de Mehmed II le Conquérant (1453-1481), qui était célèbre pour son « catholicisme cultivé ». Dans le domaine de l'architecture, Istanbul est connue pour son profil harmonieux. Les réalisations antérieures de Byzance et de Sainte-Sophie furent indiscutablement importantes de ce point de vue. Il en alla de même pour l'architecture romaine des premières basiliques chrétiennes. Mais la magnificence de la Mosquée bleue et d'autres mosquées n'en est en rien amoindrie. L'éventail des motifs dans la décoration intérieure de ces édifices est aussi varié et saisissant que n'importe où dans le monde musulman, et les éléments très travaillés ainsi que les détails, alternant courbes et surfaces plus simples, sont la marque d'un patronage généreux. On trouve des mosaïques, des ensembles de dômes comme à Boukhara, un savant mélange de types d'écriture, un privilège accordé aux médaillons et aux panneaux écrits rosâtres, peut-être une surornementation des colonnes, des arcs et des trompes, que ce soit au palais de Topkapi et dans ses kiosques, ou dans les mosquées des vizirs et des pachas. On trouve ensuite les carreaux de céramique développés à Iznik, les célèbres soies de Bursa et nombre de tapis qui attiraient tant les Européens de la Renaissance (et des époques ultérieures) et qui apparaissaient souvent sur les peintures de l'époque. La nourriture turque a de nos jours la réputation dans le monde

entier de faire partie des grandes cuisines. Il est vrai qu'elle devait beaucoup à la Perse pour sa cuisine, à la Chine pour ses carreaux de céramique et à l'Europe (ou à la Chine et au Proche-Orient) pour ses techniques militaires, mais le mélange des origines est un trait de toutes les cultures eurasiennes et ne diminue en rien sa propre contribution au résultat final. Le commerce avec le Proche-Orient turc ultérieur constitua une part déterminante de la reprise économique en Europe, rendant possible la Renaissance italienne[138]. Tout cela peut ne pas se ramener à une « renaissance » au sens qui est le nôtre, mais la culture turque connut très certainement des moments d'efflorescence.

Le Proche-Orient a été le théâtre de conflits entre les Ottomans, plus particulièrement sous Soliman (règne 1520-1566), et les Safavides de Perse sous Abbas Ier (règne 1589-1629). Sous son règne, on observa un clivage entre la domination chiite des oulémas et l'autorité séculière du shah, un titre qui fut remis en usage et qui renvoyait à la Perse préislamique, alors que, par ailleurs, les Ottomans devenaient plus religieux sur le mode sunnite traditionnel. Aux XVIe et XVIIe siècles, l'Iran sous domination safavide contribua à « une importante efflorescence culturelle » par le biais dans la langue persane et des arts visuels[139]. Le développement de la *falasifa*, notamment de l'école *ishraqi*, dite illuminationniste, fut encouragé. Il s'agissait d'un groupe philosophique fondé par Suhrawardi (mort en 1191), qui plaidait en faveur d'un retour à la sagesse de Platon, ainsi que des sages présocratiques et zoroastriens. Le mouvement, analysé par Pamuk[140], était influencé par la Chine et marqua à son tour les cultures environnantes, comme celle de l'Inde.

En Islam occidental, au cours du XIe siècle, des mouvements réformistes se développèrent chez les Berbères sunnites d'Afrique du Nord, appelés pour prêter main-forte à la résistance contre la reconquête chrétienne de l'Espagne. La confédération Sanhadja du Sahara occidental comptait plusieurs chefs dans le commerce caravanier au Sahara, qui avait longtemps été en contact avec l'islam et qui avait donné naissance à ce qu'on désignait du nom d'université de Tombouctou. Un de ces chefs alla en pèlerinage à la Mecque (comme beaucoup d'autres) et en ramena un enseignant, Abd Allah ibn Yasin, afin d'instruire ses fidèles à la véritable vie religieuse. C'est de cette façon que les Almoravides furent fondés, un groupe qui, par la suite, conquit le Maroc, le Sahara occidental, la Mauritanie, Gibraltar et des régions du Sénégal, du Mali et d'Algérie. Ils furent sollicités pour prêter

main-forte aux Andalous dans leur lutte contre la chrétienté, mais dans les années 1090, la seconde vague d'invasion eut en fait pour objectif de détrôner et de remplacer les « royaumes nés de la partition » du sud islamique qui avaient fait appel à eux. Dans cette lutte contre le christianisme, Valence fut la seule prise importante du règne musulman qui, dans ce cas, était strict et réformateur et tentait d'apporter l'islam « correct » de la charia aux gens en proie à l'erreur, qu'il s'agisse des Berbères et des convertis du Sahara occidental ou des petits *maliks* (rois, *NdT*) et émirs d'Espagne. Même si l'impact politique, économique et religieux de ces réformateurs était très important, au cours du premier quart du XIIe siècle, ils s'émiettèrent face à un autre important mouvement berbère : les Almohades[141].

Dirigés depuis les montagnes de l'Atlas par Ibn Toumert, *hajji* (ayant accompli son pèlerinage à la Mecque, *NdT*) et élève du mystique perse al-Ghazali, les Almohades étaient encore plus rigoureux que leurs prédécesseurs, leur fondateur ayant par exemple jeté la sœur du souverain de son cheval car elle ne portait pas le voile. Il prêcha un renouveau de l'islam, plaidant pour un retour au texte du Coran[142]. Au milieu du XIIe siècle, le mouvement almohade remplaça progressivement les Almoravides au Maghreb et en Andalousie, ralentissant le rythme de la reconquête chrétienne. En dépit des croyances puritaines, ses cours patronnaient les arts et les lettres et encourageaient un important groupe de savants, parmi lesquels figuraient Ibn al-Arabi, qui se serait désigné lui-même comme soufi, et Averroès, le grand philosophe aristotélicien. Des contributions significatives ont été accomplies en dehors de la communauté islamique chez les juifs d'Andalousie, surtout avec les écrits de Moïse Maïmonide, principalement actif au Caire. Même si le pouvoir almohade entamait son déclin, les États qui lui ont succédé furent également à l'initiative de quantité de réalisations majeures chez les musulmans andalous, notamment le magnifique palais de l'Alhambra à Grenade (figure 4), qui rivalisait avec la cathédrale européenne. Au Maghreb aussi les auteurs prospéraient, tout particulièrement les intellectuels, tels que le voyageur Ibn Battuta (1304-1368 ou 1377) et l'historien Ibn Khaldûn (1332-1406), qui était aussi *kadi* (juge, *NdT*). En tant qu'historien et contributeur à de nombreuses sciences humaines modernes, ce dernier était un esprit universel tout à fait considérable.

En Islam oriental, le timouride Babur avait établi son règne en Inde. À cette époque, nombre de savants venus de Perse s'y rendaient, notamment des poètes qui étaient sous la protection de riches patrons. Ce royaume eut une orientation libérale. Le petit-fils de Babur, Akbar (règne 1556-1605) mit fin à l'intolérance, abolit les impôts spéciaux sur les non-musulmans et favorisa une attitude œcuménique. Dans les arts, se mêlaient des traditions hindoue et musulmane, ce qui conduisait à de nombreuses réalisations locales, notamment la construction du Taj Mahal.

Les effets du régime timouride se manifestèrent à une époque de combat contre l'Europe qui avait entamé sa période d'expansion et de colonisation. L'ouverture d'une route directe par voie de mer de l'Europe vers l'Asie de même que la conquête et la colonisation de l'Amérique à l'ouest se ramenait pour l'essentiel à un problème de puissance militaire et navale, de « voiles et de canons ». L'arrivée d'une Europe conquérante conduisit à deux types de réactions de la part des puissances islamiques. Premièrement, l'adoption des manières de vivre occidentales, qu'exemplifia plus tard la Turquie du XXe siècle avec Kemal Atatürk et les Jeunes Turcs, impliquait une sécularisation empruntée à l'Occident ainsi qu'un certain type de renaissance locale. Deuxièmement, la résistance également importante aux éléments occidentaux allait de pair avec une détermination à poursuivre la « modernisation » de façon islamique, ainsi que le défendaient les Frères musulmans en Égypte. Le premier mouvement était principalement séculier, suivant la voie de l'État-nation, le second adoptait la doctrine panislamique, mettant fortement l'accent sur la religion ainsi que sur les faits et gestes du Prophète. Pourtant ce dernier mouvement n'était pas seulement conservateur car il cherchait souvent à renouveler en termes religieux ce qui était alors délaissé, comme ce fut le cas avec le mouvement wahhabite qui faisait retour au Livre, pour revitaliser les pratiques en vigueur, d'une façon similaire à la Réforme en Occident[143]. En raison de l'absence d'une Église autoritaire, il était fréquent en Islam que des individus et des groupes en appellent à la fidélité au texte. Ce faisant, ils se détournaient du séculier, chose que certains considéraient non seulement comme inhérente à la vie moderne, mais aussi comme essentielle, à un certain degré, à toutes les formes de gouvernement central. La période récente s'est caractérisée par une exacerbation de la division entre le séculier et le religieux, de même que par le conflit connexe entre l'État national et la religion internationale, en Perse entre le shah et les oulémas. Dans certaines régions, les partisans

des derniers étaient des adeptes de la Salafiya – terme qui dérivait de l'expression « pieux ancêtres » –, qu'un retour au passé préoccupait toujours. Mais il en allait de même de toutes les religions écrites ainsi que du savoir séculier qui impliquait un retour aux époques hellénistiques, en soumettant Aristote à l'attention des contemporains. Le retour au passé était un trait de toutes les traditions écrites et n'était pas l'apanage de l'islam. Dans le domaine religieux, on se tournait vers les mots de Dieu, et non pas ceux des hommes, ce qui tendait à rendre le processus bien plus conservateur, sans doute là même où une réforme importante était en jeu.

Observé sur le long terme, l'islam faisait partie des religions monothéistes au Proche-Orient, qui toutes avaient des origines sémites. Toutes tentaient par intermittence de redonner vie aux réalisations des sociétés classiques de Grèce et de Rome (les juifs très largement par l'intermédiaire des musulmans), mais elles demeuraient ambivalentes à l'égard des cultures païennes, différant d'elles intellectuellement en raison de leur monothéisme et en raison de leur engagement dans la tradition d'Abraham – initialement du moins. Un aspect important de la renaissance culturelle dans les trois religions consistait à se référer à l'héritage classique de la Grèce et de Rome qui, de leur point de vue religieux, était « païen » ; cette référence impliquait un passage à des modes de pensée plus séculiers, mettant en avant la raison plutôt que la foi (même si cette dernière pouvait être plus ou moins « rationnelle »). À certaines époques, l'islam se tournait vers ces « sciences étrangères », notamment la philosophie, mais en alternant avec une approche qui permettait à d'autres de se tourner vers la tradition abrahamique. L'islam n'institutionnalisa jamais réellement la vision séculière sur le long terme, comme cela s'est produit pour la Renaissance italienne, même si une tradition scientifique faisait partie de la culture islamique. À certains égards, d'importantes renaissances des pensées et des pratiques appartenant à d'autres cultures étaient plutôt des phénomènes temporaires, si ce n'est sans doute en médecine, où la fonction curative était évidente et d'ordinaire bien accueillie, et dans le domaine des techniques, où les progrès étaient souvent (mais pas toujours) encouragés et manifestes. Mais alors que des évolutions en Islam avaient cours dans d'autres sciences, et dans une moindre mesure dans certains arts[144], ce qui influença certainement la Renaissance italienne, il y eut moins de continuité et davantage de résistance qu'en Europe après 1600. Néanmoins, l'Islam

connut ses propres périodes d'efflorescence et de temps à autre manifesta une renaissance, une poussée vers l'avant.

L'influence importante sur l'Europe du Nord menant à la Renaissance italienne advint surtout avec les victoires militaires des musulmans au sud de ce continent. Les conséquences de l'essor des sciences arabes se manifestèrent dans le monde européen à la fin du xe siècle en Catalogne, à petits pas au sud de l'Italie à la fin du xie siècle et, de façon fracassante, à Tolède et à Salerne au début du xiie siècle[145], « illuminant » littéralement le savoir de l'Europe médiévale. Djebbar parle de cette « aventure humaine qui préfigurait la future[146] ». Pourquoi une civilisation qui avait fait de tels progrès et qui avait tant contribué à la révolution scientifique dans l'Europe renaissante a-t-elle par la suite décroché ? C'est une question qui a préoccupé nombre de chercheurs, lesquels ont souvent attribué cette différence à des causes morales ou intellectuelles. Mais l'essentialisme ne peut rendre raison de l'alternance. Et l'attribution du phénomène à des causes religieuses pas davantage, puisque toutes les religions abrahamiques avaient beaucoup en commun. D'un autre côté, Djebbar fait référence à des causalités économiques : la perte du contrôle de la Méditerranée et, dans le même temps, la mise en place d'un commerce italien avec l'Orient, un facteur clé dans les progrès spectaculaires de la péninsule. Mais simultanément un conservatisme s'immisçait dans la culture musulmane, tant séculière que religieuse ; jusqu'à récemment, on n'a guère observé d'institutionnalisation permanente du séculier dans les universités ou les académies.

La position des pays arabes, principalement sous domination ottomane, se transforma au xixe siècle avec l'arrivée du renouveau, ou de la renaissance, appelé la *Nahda*, laquelle se poursuit sous différentes formes jusqu'à nos jours. On l'appelle communément en anglais « *Arabic Renaissance* » (Renaissance arabe), et c'est en partie le dialogue avec les formes européennes qui a nourri un renouveau permanent des arts graphiques et plastiques, comme de la littérature ainsi que d'autres activités. Commençant en Égypte et en Syrie, c'est dans ses premières décennies que se sont manifestés les liens très vivants avec les richesses de traditions arabes plus anciennes (une renaissance), produisant bien vite un saisissant mouvement néoclassique en littérature.

On constata une résurgence relativement brève de la *qasida* et d'autres formes de couplets, mais on les trouva rapidement trop restrictives dans un monde où les poètes n'œuvraient plus comme courtisans ou suppliants, et où les politiques avaient peu de chose en commun avec les vieilles pratiques tribales du désert. Les effets de ce renouveau sur la prose furent négligeables. L'impulsion néoclassique fut de façon prévisible de courte durée, et ce qui continua d'alimenter la révolution dans la pensée et la littérature était moins constitué d'éléments de résurgence du passé que des contacts avec d'autres modernités ; en un certain sens, cela a commencé avec les nouveaux moyens de communication eux-mêmes (dans l'imprimé, la photographie, le cinéma et la représentation de façon générale) qui progressivement marquaient la vie de tous les Arabes. Le début du changement intervint avec l'arrêt par Napoléon de la domination ottomane en Égypte et l'introduction de la presse d'imprimerie ; les caractères d'impression furent rapidement fabriqués sur place et les journaux ainsi que les travaux imprimés en tout genre proliférèrent en l'espace de quelques années. Le journal, qui rendait évidemment nécessaires l'impression, puis la presse rotative, transforma l'échelle de la participation politique et modifia la vision des choses de bon nombre de gens. C'est cette transformation des moyens de communication qu'Eisenstein a considérée comme si importante s'agissant de la Renaissance italienne[147].

Si, par ailleurs, il y avait indiscutablement une poussée vers l'avant, la modernisation n'impliquait pas spécifiquement la renaissance d'une culture antérieure. La principale contribution ne consistait pas tant en une renaissance d'éléments du passé que, bien plutôt, en un culte du nouveau, la culture étant stimulée par les influences venant de l'étranger. Il y avait un faible usage créatif du passé, mais même si nous trouvons ces éléments traditionnels utilisés dans des combinaisons toujours plus innovantes de nouvelles idées, dans l'architecture des mosquées par exemple, l'innovation était restreinte parce que le but demeurait nécessairement le même, ramener les fidèles musulmans à une forme de dévotion pratiquée par leurs ancêtres. Il était important pour l'islam de proposer une identité architecturale traditionnelle, surtout dans un monde dominé par des idées et des entreprises largement occidentales.

Comme ailleurs, en Chine, en Inde ou au Japon, la « modernisation » était en partie le résultat d'un contact inégal avec l'Occident, résultant d'un écart de pouvoir économique et militaire de même que d'une accumulation

de connaissances. Mais la dimension de renaissance jouait un rôle moindre, si ce n'est sur le front religieux ; s'agissant du séculier, se tourner vers la culture classique était de peu d'importance, si ce n'est peut-être pour la philosophie. C'était l'Occident contemporain, et non quelque tradition passée, qui offrait le modèle pertinent, même si l'Occident du passé avait à son tour beaucoup emprunté pour sa propre Renaissance et avait été dynamisé sur le plan économique par le contact avec le Proche-Orient musulman, et au-delà. Comme ailleurs, nombre d'aspects de la vie occidentale contemporaine se sont imposés d'eux-mêmes dans le monde islamique, n'épargnant presque rien, un processus qui fait partie de la globalisation des cultures du monde. La *Nahda*, qui a été bien accueillie par bon nombre de gens, et qui fut une source vitale d'une image de soi moderne pour les récentes générations de musulmans, constitue un aspect de ce processus, le regard se dirigeant moins vers le monde passé que vers le monde environnant.

En examinant l'islam plus généralement, nous observons aux premiers jours un très important « renouveau » des cultures grecques, voire orientales, produisant une mine de traductions d'œuvres scientifiques et philosophiques qui aida la science à aller de l'avant dans de nombreux champs et devint par la suite importante pour la Renaissance européenne. Le savoir grec était souvent revivifié et développé au cours de l'histoire de l'islam, où des périodes dominées par le religieux alternaient avec d'autres privilégiant le séculier, même si les deux éléments étaient toujours présents. L'élément séculier, voire scientifique, était principalement une caractéristique de la vie des cours qui essayaient de combiner éminents savants, grandes réalisations et vastes bibliothèques. L'enseignement supérieur se développait dans les mains de pédagogues au sein des madrasas, mais les éléments séculiers et scientifiques n'ont pas pris la forme savante et institutionnalisée que l'Europe a finalement connue, où l'élément religieux a progressivement acquis une pertinence plus restreinte dans la vie intellectuelle. Mais en Islam, cette cristallisation d'une approche non transcendante n'est jamais parvenue à disposer d'un cadre permanent comme en Occident, en partie à cause de l'absence d'un enseignement supérieur sécularisé (ou partiellement sécularisé) et de l'interdiction frappant l'imprimerie et la presse de diffuser la connaissance, de même qu'à cause du déclin du Proche-Orient comme capitale du commerce et de l'activité économique, au moins jusqu'à l'utilisation universelle du pétrole.

Les choses changèrent quelque peu au début du XIXe siècle avec la fondation de la *Nahda*[148]. Sinon, la religion restait d'ordinaire hégémonique, comme dans le judaïsme jusqu'à l'Émancipation. Cependant, une renaissance (temporaire) ou quelque chose d'approchant, du moins au sens d'épanouissement d'une culture, eut lieu non seulement chez les Abbassides, les Bouyides, les Mamelouks, voire dans l'Inde moghole et chez les Turcs, mais également entre le VIIIe siècle et le Xe siècle en Andalousie, chose qu'encouragea la richesse de cette région, avec les progrès en matière d'agriculture irriguée, avec l'introduction du sucre et de la soie, de nombre de fruits et de légumes, venant d'Orient, et avec une circulation plus rapide des informations pratiques par le biais de l'utilisation du papier chinois et de la construction (fût-elle temporaire) de grandes bibliothèques. Au cours de cette période, les grandes lignes de la société de l'information moderne ont commencé à émerger de façon plus claire.

Chapitre 5

Émancipation et efflorescence dans le judaïsme

Il n’est pas courant de traiter de l’histoire culturelle juive en termes de renaissance. C’est ce que je fais ici parce que, malgré les contraintes inhérentes à une religion abrahamique, les juifs ont d’abord été étroitement impliqués dans l’efflorescence intellectuelle en Andalousie et dans d’autres régions de l’Islam et ont contribué ensuite au renouveau de l’Académie de médecine à Montpellier et à Salerne (comme nous l’avons analysé dans le chapitre II et le chapitre IV sur l’Islam). Ici, je voudrais d’abord analyser leur rôle dans l’Islam d’Occident, dans la tradition sépharade, puis examiner la remarquable contribution des ashkénazes aux cultures qui existaient dans l’Europe postrenaissante, au cours de ce qu’on a appelé l’« Émancipation », une transformation qui impliquait une libération non seulement des limitations que la culture chrétienne dominante du nord leur imposait, mais aussi, de façon encore plus importante, de celles de leur propre religion. Ces deux éléments exigeaient non pas tant de regarder vers le passé que vers les cultures environnantes, et d’introduire une forme de pensée séculière dans la doctrine du judaïsme, qui naturellement continuait de se référer aux temps bibliques.

Les deux éléments comportaient une importante division dans la culture juive entre les juifs sépharades ou andalous-espagnols et ceux issus de la branche ashkénaze ou franco-allemande. Les premiers faisaient remonter leur filiation culturelle à Babylone, les seconds à l’Italie et à la Palestine. Ceux qui étaient dans les régions musulmanes utilisaient l’arabe pour la prose et l’hébreu pour la poésie, les ashkénazes écrivaient presque exclusivement en hébreu pour un usage interne. Alors que les séfarades composaient de la poésie profane et produisaient des œuvres scientifiques

s’inspirant des Arabes et de leurs traductions des études grecques, la littérature des juifs dans les régions du nord était presque complètement religieuse. Les séfarades étaient aussi bien plus intégrés dans la société locale et beaucoup excellaient non seulement dans les sciences séculières, mais également dans l’administration. Leurs communautés, cependant, furent presque totalement anéanties par l’invasion des réformateurs almohades d’Afrique du Nord, en 1147-1148, lesquels étaient plus fondamentalistes, faisant fuir les populations au nord de l’Espagne, en Provence et, dans le cas de la famille de Maïmonide, en Afrique du Nord et en Égypte[1].

Sur le plan politique, la société juive au Proche-Orient fut fortement marquée d’abord par l’influence des Grecs, puis par celle des Romains, les deux peuples ayant conquis cette région. Mais même si certains juifs ont été hellénistiques, la grande masse conservait ses façons de vivre et sa propre religion, et se dressait contre leurs conquérants. Berenson parle du « juif antihellénique[2] ». Cela étant, l’influence grecque se fit plus tard particulièrement sentir par la médiation des Arabes à Bagdad lorsque le retour au passé signifiait qu’une « *efflorescence intellectuelle** » se déployait non seulement dans le monde arabe, mais aussi dans l’univers judaïque qu’il contenait, surtout par le biais de la pensée de Platon. Par la suite, s’agissant de l’Afrique du Nord, Zafrani parle d’un âge d’or de l’ensemble des relations entre juifs et musulmans en dépit des différences confessionnelles – les juifs « souffrent des tolérances et tolèrent des compromis[3] ». L’extension du régime califal dans tout le Proche-Orient avait pour conséquence le fait que 90 % des juifs vivaient sous domination musulmane. Ils étaient bien sûr déjà représentés dans la péninsule arabique lorsque les musulmans sont arrivés au pouvoir. Ils avaient été dispersés par les Romains, mais s’étaient exilés auparavant vers Babylone et c’est à Bagdad qu’étaient établies deux de leurs Académies réputées (yeshivot), dont les dirigeants (*gaons*) représentaient une importante référence pour la communauté juive dans le reste du monde. Mahomet élimina trois tribus juives à Médine, les soupçonnant de complicité avec l’ennemi, la Mecque. Mais d’autres avaient la permission de séjourner en tant que *dhimmi*, peuple du Livre.

Les juifs dans ces territoires étaient proches des musulmans sous plusieurs rapports. Premièrement, les deux religions avaient en commun des sources abrahamiques, des valeurs et des croyances. Deuxièmement, ils

vivaient à proximité, occupant le même espace territorial. Ils puisaient également à des sources mystiques analogues, puisque la Kabbale et le soufisme avaient des caractéristiques communes[4] et possédaient des éléments magiques similaires[5]. Comme pouvait le dire un soufi, « je ne suis ni chrétien, ni juif, ni musulman[6] ». Les juifs et les Arabes étaient étroitement liés et le retour du grec les rassembla sur le plan intellectuel, par exemple, pour la traduction, avec le premier philosophe juif, Saadia Gaon (882-942) qui, « à la suite des philosophes gréco-arabes », développa « un système rationaliste religieux où [étaient impliquées] foi et raison »[7]. Cette réunion de deux univers constituait un problème général auquel chacune des religions apportait des réponses spécifiques. Mais ce type de réunion n'était pas du goût de tout le monde, notamment pour nombre d'étudiants musulmans traditionnels ou pour la majorité des intellectuels ashkénazes d'Europe. Pour eux, la philosophie était le domaine de la raison, la religion celui de la foi, alors que la philosophie était toujours considérée comme venant des Grecs et donc passablement « païenne ». Des telles réunions, dont l'Europe des Lumières fut un exemple extrême, étaient loin d'aller de soi chez les ashkénazes ou chez les groupes ruraux très soudés, par exemple dans un shtetl en Galicie ou dans un mellah au Maroc, où la communauté était étroite et où toute déviation par rapport à la règle avait de bonnes chances d'être réprimandée par la vigilance des voisins de même que par le rabbinat ; dans les cas les plus extrêmes, on y répondait par l'expulsion ou l'excommunication. Les villes étaient plus libres, plus anonymes.

Au XIe siècle, le centre de gravité culturel du judaïsme s'était déplacé vers l'ouest, depuis le Proche-Orient vers l'Espagne. Au cours de l'âge d'or en Andalousie, la synthèse judéo-arabe, tant sur le plan économique que socioculturel, « contribuait à une plus grande participation de la société juive aux activités littéraires et artistiques, aux occupations à la mode, sérieuses ou frivoles, de la florissante civilisation médiévale[8] ». Les juifs prenaient part à toutes ces diverses activités, à commencer par le divertissement, avec la poésie et le chant. La chanson andalouse ne ressemblait pas à la musique du nord de l'Europe, dont une partie était l'apanage des classes supérieures ; ici, tous les membres de la population y participaient. Néanmoins, de temps à autre, les interdits talmudiques frappaient les représentations où l'on buvait du vin, et même d'innocentes distractions étaient interdites, telles que le chant de jeunes filles esclaves,

une pratique condamnée par Maïmonide. Cela étant, dans cette région du monde, les interdits religieux étaient, de façon générale, plus distendus.

Il y avait déjà eu une tradition de poésie dans le judaïsme, qui comprenait le *piyyout* de Palestine. Commençant au xe siècle, lorsque les principales capitales du judaïsme s'étaient déplacées, l'élaboration de la poésie fut grandement influencée par ce qui se passait en Andalousie. Les vers se sécularisèrent, développant « progressivement la tendance à sortir du domaine du sacré », d'abord comme instrument de polémique, puis comme « littérature profane de divertissement »[9]. La séparation se produisait surtout chez les élites qui bénéficiaient le plus de la prospérité économique d'un pays qui était engagé dans des échanges commerciaux avec le vaste monde de l'Islam, surtout par la Méditerranée – même si les réjouissances de la poésie étaient également partagées par ceux qui étaient moins aisés.

Le judaïsme pouvait adopter certaines formes de représentation propres aux cultures qui les accueillaient, comme avec la décoration des contrats de mariage, voire celle des écritures de l'Europe postrenaissante, dans *Le Miracle d'Esther*, et cela concernait toutes ses activités pendant l'âge d'or culturel de l'Andalousie. Mais ce n'est pas avant l'« Émancipation » dans l'Europe de la fin du xviiie siècle et du xixe siècle que les juifs ashkénazes ont pris une place prépondérante dans de telles activités au nord, surtout avec leur émigration en Amérique et ailleurs qui supposait un important investissement dans les nouvelles formes de communication visuelle qui allaient à l'encontre de l'iconoclasme antérieur. Et malgré cela, rares étaient les formes de représentation dans l'espace saint de la synagogue ou du cimetière et c'est toujours le cas aujourd'hui. Dans le système antérieur, ni l'islam ni le judaïsme ne pouvaient connaître de renaissance artistique en peinture ou dans les arts figuratifs, comme à Florence et ailleurs en Italie, puisqu'on n'observait pas de rupture similaire avec une religion contraignante comme cela s'était produit en Europe. Il n'y avait pas non plus le même passé figuratif vers lequel se retourner, comme avec la sculpture grecque et romaine, l'activité théâtrale et artistique de façon plus générale. De ce point de vue, le judaïsme ne connaissait rien d'autre qu'une histoire aniconique. L'Islam, cependant, reprit une partie de la tradition grecque et romaine en régnant sur des pays que ces sociétés avaient autrefois possédés. C'est ainsi qu'al-Ma'mun, suivant les traditions sassanide et abbasside antérieures, encouragea Hunayn et d'autres à rassembler des manuscrits grecs qui furent par la suite traduits dans sa cour

et devinrent des éléments importants du monde musulman. Ces documents relevaient pour une large part des champs scientifique et philosophique. Les arts étaient peu impactés par le retour au passé. Si l'on fait exception de certaines cours, l'apparition des arts visuels dut, pour l'essentiel, attendre l'arrivée de l'époque coloniale. À cette époque, l'influence occidentale apporta sa propre « renaissance » aux spectacles arabes au XIXe siècle, ce qui ne pouvait simplement se réduire à la reprise des manières de faire occidentales, même si cela était encouragé par l'intervention de Napoléon en Égypte[10].

Autour de la Méditerranée, les pensées juive et musulmane étaient davantage influencées par les Grecs que dans les régions occidentales et septentrionales latines. Originellement, les juifs défendaient le monothéisme en rejetant la pensée classique comme appartenant au monde polythéiste et païen. C'est seulement après la victoire du monothéisme avec le christianisme, et surtout avec l'avènement de l'islam, qu'une vision plus conciliante de la « sagesse » grecque devint acceptable[11]. La pensée juive dans les pays islamiques s'hellénisa. Ce processus a même conduit à l'émergence de certains éléments profanes dans le judaïsme médiéval du Sud qui encourageaient la philosophie (et le mysticisme) avec des « résonances rationalistes et religieuses », mais avec son « ton universaliste et ses dominantes humanistes »[12]. Nous en voyons le résultat dans la Tolède reconquise avec la rencontre entre l'ashkénaze traditionaliste Asher Ben Yehiel et son collègue du tribunal rabbinique, Israël Ben Yosef Israëli, représentatif de la culture hispano-maghrébine, qui plaidait en faveur des lois de la raison par opposition à celles de la religion ; l'influence grecque était particulièrement manifeste dans les positions de ce dernier, mais guère chez le premier.

La « réforme » de la pensée juive se prolongea en conséquence de l'expulsion des musulmans et des juifs d'Andalousie en 1492 (voire auparavant). Ce mouvement toucha profondément les deux communautés et provoqua une « effervescence spirituelle » chez les juifs, surtout à Safed en Palestine conduisant à un intérêt pour la Kabbale (qui était influencée par le soufisme) de même que pour d'autres champs, dont tous étaient marqués par le même mysticisme. Il s'agissait essentiellement d'un renouveau religieux, émergeant d'une catastrophe que certains appelèrent « le troisième exil », plutôt que le développement d'une pensée religieuse et séculière qui avait marqué l'« âge d'or » antérieur. Ce renouveau était le

résultat d’une séparation, alors qu’auparavant il était dû à l’implication des juifs dans la société musulmane, et au fait qu’ils avaient connu, comme les musulmans eux-mêmes, une certaine forme d’hellénisation, voire une sécularisation partielle. Une relation symbiotique s’était établie entre les deux communautés au niveau des connaissances. Les juifs devinrent les rivaux des musulmans en matière de philosophie, de grammaire, de mathématique, de médecine et d’astronomie, de même qu’en poésie et en musique, domaines qui étaient chez eux bien plus libres que chez les juifs d’autres régions (sauf peut-être en médecine)[13]. À l’ouest de l’Islam, les communautés juive et musulmane étaient liées ensemble, sur le plan linguistique et sous d’autres rapports, dans ce qui représentait une efflorescence pour les deux communautés. Elles manifestaient un intérêt à l’égard des « sciences étrangères » et contribuaient de façon très importante à la connaissance humaine de même qu’à certains arts.

Les juifs de la péninsule ibérique eurent donc une expérience différente de celle des ashkénazes du nord de l’Europe. Comme ces derniers avec le yiddish, ils adoptèrent les langues des communautés dominantes – l’arabe (en Andalousie) – et, à partir du IXe siècle, n’utilisèrent plus l’araméen vernaculaire, même s’ils continuaient bien souvent d’utiliser l’écriture hébreu. Saadia Gaon avait traduit la Bible et bien d’autres textes en arabe et, comme nous l’avons vu, ces traductions étaient considérées par la communauté comme faisant autorité. Tout cela s’est produit dans une société décrite par Zafrani comme « symbiotique », avec « une grande effervescence de la pensée et de la littérature juives »[14], de la religion, mais également de la philosophie et d’autres sciences de la nature. Dans ce monde culturel, la pensée grecque était importante tant pour les musulmans que pour les juifs. Fondamentalement, c’est à partir de Platon qu’ils élaboraient les oppositions entre matière et esprit. Influencé par les Grecs, Saadia manifestait déjà une vision rationaliste de la religion au IXe siècle impliquant foi et raison, dont la séparation était soulignée par le mouvement pharisien. C’était là ce qui était au cœur du conflit au XIVe siècle à Tolède, avec l’opposition entre ashkénazes et juifs hispano-maghrébins dont nous avons déjà parlé[15].

Selon Zafrani, l’islam espagnol lui-même était déjà différent de l’islam des autres régions : accordant la première place aux « sciences secondaires », dites spéculatives et, sans négliger l’instruction religieuse, il engendrait un certain « humanisme[16] ». Cette liberté relative était également

vraie pour les juifs qui vivaient là. Il écrit qu'ils rivalisaient avec les musulmans et les chrétiens « dans les domaines de la philosophie, de la médecine, des mathématiques, de l'astronomie, etc.[17] ». Pourtant, à différentes époques, l'Espagne musulmane était gouvernée par divers individus et dynasties pourvus d'objectifs spécifiques, et l'équilibre entre les sciences religieuses et les sciences séculières était sujet à modifications au fil du temps, avec des alternances.

Cette alternance, qui frappait toutes les communautés, se manifestait elle-même de bien des manières. En Islam, il y avait des périodes de rigidité, de puritanisme, comme lors de la seconde invasion des Berbères almohades qui s'emparèrent de l'Andalousie et de la ville de Cordoue en 1140. L'intransigeance de cette dynastie se traduisit par la conversion forcée de nombre de juifs, notamment le philosophe et scientifique Maïmonide. Car la religion était désormais soumise « à la domination impitoyable des adeptes d'Ibn Toumert » qui adoptèrent « la rigueur d'une doctrine unitarienne extrême »[18]. L'imposition de cette doctrine entraînait non seulement l'exclusion des communautés religieuses minoritaires, mais également des sciences séculières, « hérétiques », associées aux Grecs, et aussi des lieux où de tels scientifiques enseignaient ou pratiquaient. Ainsi, à cette époque-là, Maïmonide émigra en Égypte, pays qui, étant fatimide et chiite, était plus tolérant. Cette intolérance musulmane périodique était due à une stricte adhésion à la foi et à son omniscience qui, en théorie, proscrivaient toute recherche empirique sur la nature. L'idée de monothéisme absolu était plus destructrice de la société de la connaissance que le polythéisme ou la spiritualité en général, puisque le monothéisme vouait un culte à un être qui savait tout et était capable de tout, ce qui laissait peu de latitude à l'humanité elle-même. À un certain niveau, « le problème du mal » jetait un certain doute sur la bonté de Dieu et pointait l'incapacité de « l'être humain à correctement communiquer avec le divin ». Cependant, comme nous l'avons vu, il en allait de même chez les musulmans ; il y avait des périodes d'humanisme et d'autres au cours desquelles « un prince s'avisait d'appliquer à la lettre les rigueurs de la loi musulmane[19] ».

Dans certains cercles (par exemple celui de Karl Jaspers), il était devenu courant d'associer les premiers développements du judaïsme au cœur du Proche-Orient, voire du modernisme de façon plus générale, avec l'apparition de l'ère axiale qui vit l'apparition du monothéisme et des

« religions confessionnelles ». Cette thèse soutient que les commandements bibliques « reflétaient l'environnement commercial où on les discernait avec leur attention particulière à l'égard de la justice, de l'honnêteté, du respect des engagements, de la modération, du droit, de l'ordre, de la responsabilité, et des droits de l'être humain ordinaire[20] ». On peut sérieusement douter qu'aucune de ces qualités soit exclusivement, ou de façon prédominante, liée aux religions monothéistes, par opposition aux sociétés situées plus à l'est, le concept d'ère axiale semble participer de la tentative visant à valider la supposée supériorité non seulement du monothéisme, mais de la culture judéo-chrétienne en tant qu'elle aurait quelque chose de spécifique, conduisant inévitablement à la modernisation et au capitalisme.

Après la diaspora, les juifs d'Europe vivaient dans la société des Gentils, où au nord s'étaient ajoutés aux juifs locaux les réfugiés parlant le ladino venus d'Espagne et du Portugal, surtout après leur expulsion en 1492. Les juifs vivant dans la région méditerranéenne avaient été davantage influencés par la culture (musulmane) environnante que ceux du Nord chrétien, plus intégrés à la société locale, comme en témoigne l'essor de la poésie juive au XI[e] siècle. Ce processus d'intégration comportait fréquemment une émancipation partielle et parfois une conversion. De façon générale, cette transformation s'était produite plus tôt au sud, même dans les sociétés chrétiennes. Le rabbin Léon de Modène (1571-1648) de Venise notait une différence entre les Européens du Nord et les juifs italiens, dont certains étaient originaires d'Espagne. Nombre d'entre eux, affirmait-il, gardent « chez eux des portraits et des tableaux. Mais ils évitent d'en avoir [en] relief, et de ceux dont les corps sont entiers[21] ». Seules les icônes d'un genre spécifique étaient autorisées. La Renaissance a eu naturellement une importante influence sur la vie juive en Italie, surtout parmi les juifs « marchands » ou « de cour », exactement comme cela avait été le cas auparavant chez les juifs d'Espagne musulmane. Dans le Maghreb plus tardif, nombreux sont ceux qui se tournaient vers l'âge d'or de leur civilisation avant leur expulsion d'Espagne à la fin du XV[e] siècle. Ils y avaient apporté leur contribution à la science, surtout à la médecine, à la philosophie et à la poésie, des domaines qui étaient relativement neutres en termes religieux. Non seulement les juifs du Sud contribuaient aux progrès de la science, mais ils brisaient même l'interdit iconoclaste, choisissant de rendre belle la parole divine contrairement au rejet par la religion de la

représentation. L'« embellissement du commandement » était une obligation qui prenait diverses formes, notamment imagées, avec l'enluminure des livres et les contrats de mariage. Au nord, le changement intervint plus tardivement et à la fin du XVIIIe siècle, on assista à la naissance du mouvement de la *Haskala*. C'était là le fruit du sionisme, lequel était évidemment influencé par les Lumières européennes, elles-mêmes les héritières de la Renaissance. La *Haskala* était associée en Allemagne au nom de Moses Mendelssohn (1729-1786), et avait pour objectif d'apprendre aux juifs les langues européennes, d'abandonner le yiddish et de se « moderniser » sous d'autres formes. Les juifs en Allemagne étaient même bien plus « modernes » que ceux de la voisine Galicie, comme nous le voyons dans l'autobiographie du philosophe Maimon, qui avait fait un pèlerinage à Berlin pour devenir médecin et où il rencontra Mendelssohn. Dans sa quête de connaissance, il abandonna sa foi très restrictive et à un moment donné faillit presque devenir chrétien.

Au total, dans une large part de l'Europe du Nord, la communauté juive restait fermée, si ce n'est pour quelques hommes comme Spinoza ou Marx qui abandonnèrent le judaïsme complètement, ou certains comme Einstein et Freud qui infléchirent radicalement leur foi. Les raisons en étaient claires. À la fin du XVIIIe siècle, Maimon écrit que « le despotisme rabbinique […] avait raffermi son trône [en Galicie] depuis des siècles en s'appuyant sur la superstition[22] ». Lorsqu'il se rendit en Allemagne pour connaître la « vérité », on le considéra comme un « athée » et il essaya en effet de devenir un chrétien non croyant. Le séculier était essentiel pour lui et il finit par abandonner complètement la foi pour « éclairer la nation juive ». Mais il était « beaucoup trop éclairé pour consentir à [s']en retourner en Pologne où [il aurait] été privé de tout commerce avec des gens intéressants et de toute activité intellectuelle, ce pays où [il aurait] sans doute à nouveau sombré dans les ténèbres de la superstition et de l'ignorance dont [il venait] de s'affranchir avec tant d'efforts[23] ». Un résident juif de Berlin refusa de lui donner le couvert considérant qu'il avait accordé trop d'attention à l'étude des « sciences » (principalement la philosophie) et négligé l'étude du Talmud. De fait, il fut presque chassé de la ville parce qu'il avait avec lui certains écrits de son homonyme, le philosophe espagnol Maïmonide[24]. Les orthodoxes considéraient toute étude de science et de philosophie comme « [compromettant] la religion et les bonnes mœurs[25] » et encourageant le

scepticisme qui était caractéristique de certains rabbins polonais et tout spécialement de Maimon lui-même.

Lorsque les immigrés juifs abandonnèrent leur iconophobie et les interdits qui les accompagnaient, surtout vers la fin du XIXe siècle, il y eut une explosion de l'activité dans nombre de sphères. D'abord opposés aux images, ils passèrent soudainement à l'autre extrême. Ils se ruèrent pour ainsi dire sur le cinéma et s'emparèrent d'Hollywood. Il en allait de même sur la scène new-yorkaise. En peinture et en sculpture, ils firent de très importantes contributions. Chagall venait d'une région rurale du nord près de Vitebsk, émigra en France pour se libérer des interdits et devenir un peintre influent. Il fut le premier peintre juif important et alla à Paris pour échapper à son shtetl et poursuivre sa carrière. Ce changement d'orientation se produisit en une génération et constitua non pas tant une renaissance qu'une naissance, mais qui avait néanmoins nombre de points communs avec la grande efflorescence de l'activité artistique qui eut lieu en Italie et dans toute l'Europe au XVIe siècle, impliquant une libération partielle des interdits religieux de l'Église chrétienne. L'émancipation avait pour conséquence une libération équivalente des interdits juifs.

Antérieurement à cette époque, la tradition juive comportait très peu d'art figuratif. Selon Maïmonide, le simple fait de s'imaginer Dieu de façon figurative était un mal. Même de nos jours, on ne trouve en effet ni figuration en contexte religieux – rien si ce ne sont des abstractions dans la synagogue –, ni monument sculpté, ni aucune fleur au cimetière. Dans le musée juif de Prague, on trouve certes quelques peintures d'ancêtres juifs, mais cela demeure rare. En Europe, la rupture essentielle dans les arts visuels n'eut lieu qu'à la fin du XIXe siècle, surtout avec la migration massive des ashkénazes vers le Nouveau Monde autour de 1880.

Cette période de la vie juive est parfois connue sous le nom d'« Émancipation ». Mais émancipation de quoi ? Des contraintes imposées aux juifs par la communauté chrétienne ? Au moins aussi importante fut la libération des contraintes qui faisaient partie de la religion juive, comme l'autobiographie de Maimon le montre clairement. Hobsbawm écrit que, auparavant, alors qu'ils vivaient au sein de la société des Gentils, dont ils adoptaient et adaptaient la langue et la cuisine, « ils ne purent ni, ce qui importe tout autant, ne voulurent participer à la vie culturelle et intellectuelle de ces sociétés, sinon rarement et par intermittence[26] ».

L'éducation juive était pour une large part religieuse et restrictive ; elle freinait les contacts avec les autres et leur savoir, sauf à un niveau très limité. « L'autorité rabbinique avait banni la philosophie, la science et d'autres domaines du savoir d'origine non juive[27] », si ce n'est en médecine, voire, pour partie, dans les langues étrangères. Seule la religion était étudiée, mais les juifs enseignaient bel et bien la lecture aux fidèles de sexe masculin. Pour gagner sa vie, on faisait son apprentissage non pas à l'école mais à la maison, de sorte que le garçon reprenait d'ordinaire les affaires du père. Il y avait là une opposition spécifique entre l'apprentissage lié à la religion et celui lié à la vie ordinaire. L'éducation à l'école ne devait pas conduire à des avantages matériels[28], ainsi on se formait au commerce en famille et par l'apprentissage, ce qui produisait une certaine immobilité, surtout s'agissant des connaissances modernes. Les femmes faisaient rarement partie des « *literati* », sauf exception en Espagne médiévale ; elles apprenaient la religion et leur travail dans un contexte familial, par imitation. Occasionnellement, on leur donnait une éducation élémentaire, mais de façon générale dans le judaïsme, comme dans l'islam et dans le christianisme primitif, les femmes ne jouaient pas un rôle de premier plan dans la vie religieuse et donc ne recevaient pas de formation religieuse.

En Europe du Nord, l'émancipation eut lieu après la Révolution française de 1789 (lorsque le culte religieux fut aboli à la faveur du culte de la Raison, de sorte que même les cimetières furent sécularisés) et après la Révolution de 1830. Après 1848, les juifs ont eu un rôle déterminant dans la politique révolutionnaire, mais cela valait seulement pour les élites, non pas partout. Cependant, l'attitude de conservatisme rural se transforma radicalement avec la migration vers les villes, lorsque les nouveaux arrivants adoptèrent les valeurs urbaines qui les entouraient : ceux-ci n'étaient plus emprisonnés dans le cadre de leur shtetl ou village. Ce fut une migration qui eut lieu à très grande échelle. Le nombre de juifs à Vienne passa de moins de quatre-mille en 1848 à cent-soixante-quinze-mille à la veille de la Première Guerre mondiale. L'urbanisation impliquait l'émancipation et lorsqu'elle eut lieu, c'est « comme si on [avait laissé] soudain la vapeur s'échapper d'une cocotte-minute[29] ». Ainsi qu'on a pu l'écrire au sujet d'un immigrant galicien arrivant à Petticoat Lane à Londres, les juifs étant « perpétuellement entravés par des siècles de discrimination ou d'insularité, ou étant contraints de s'exprimer sous une forme rabbinique, la vie de [son] grand-père finit par exploser, comme un

gisement de pétrole sous pression jaillissant soudainement d'un puits[30] ». D'hostiles aux images, les migrants passèrent soudainement à l'autre extrême. Cette transformation était révolutionnaire, comme dans le christianisme primitif. Cependant, cette éruption d'un important groupe ethnico-religieux d'« outsiders » dans une société officiellement chrétienne eut d'autres conséquences : un essor de l'antisémitisme dans les villes et dans le monde du travail. Pour certains, les juifs étaient plus « dangereux » après l'émancipation qu'auparavant car leur présence intensifiait la compétition dans l'espace social.

Au Maroc également, les premières écoles chez les juifs étaient consacrées à l'enseignement d'un cursus spécifiquement religieux, plutôt que courant et séculier. Des vestiges de cette division caractérisent nombre d'écoles jusqu'à ce jour. Elles étaient là-bas « essentiellement destinées à donner à l'enfant, notamment au garçon, les moyens de participer au service du culte[31] », de faire de lui un membre de la communauté. Le rôle de l'enseignant était d'enrichir l'éducation reçue dans la famille, d'enseigner « la lecture de la Torah[32] ». L'objectif de l'éducation était donc non pas de préparer l'enfant à la vie mais de le former à la religion. L'enseignement élémentaire (au *heder*) était presque universel pour les garçons, à la différence du christianisme ou de l'islam où il était plus volontariste, et il s'achevait par la barmitsva à l'âge d'environ treize ans lorsque traditionnellement le garçon devait prononcer un sermon à la synagogue. Après cela, certains élèves allaient à la yeshiva pour une éducation rabbinique. En conséquence de cette formation initiale, aucun garçon n'était analphabète ; tous avaient une formation qui aboutissait à la cérémonie les introduisant à l'âge adulte mais qui faisait aussi d'eux des membres du culte.

Il ne fait nul doute, écrit Hobsbawm, que dans l'esprit des émancipateurs, deux changements étaient essentiels par rapport à la tradition : un certain degré de sécularisation et l'enseignement des langues nationales, les deux allant de pair[33]. Par « sécularisation », il entend non pas la perte de la foi juive, mais la mise en place d'une religion qui n'était plus « le cadre permanent, omniprésent et présidant à tous les aspects de la vie. Au contraire, même importante, elle ne remplissait qu'une partie de la vie ». On pourrait en dire de même de la Renaissance européenne : elle impliquait non pas un abandon de la religion chrétienne, mais son cloisonnement dans un espace plus limité de l'existence. L'éducation était au moins

partiellement, si ce n'est totalement, soustraite à la juridiction de l'Église et liée à la citoyenneté. Suite à la Révolution française, l'apprentissage dans une école publique allemande a d'abord été universel, mais, en Galicie (et la plupart des juifs européens vivaient en Pologne), on apprenait l'hébreu dans des établissements religieux.

L'émancipation s'était produite antérieurement de façon plus fragmentée et segmentée. Comme nous l'avons vu, il existait des périodes en Espagne et au Maghreb où les juifs étaient fortement influencés par la culture islamique environnante, lorsqu'ils faisaient retour par intermittence aux Grecs et à d'autres formes de connaissance. À leur tour, ils influençaient la Renaissance italienne. Même si le judaïsme n'était pas réputé impliquer les femmes dans les arts, dans l'Espagne du Moyen Âge, on trouvait une école de femmes juives écrivant des vers, notamment de la poésie d'amour, qui était une fois encore grandement influencée par la culture arabe environnante. Les juifs médiévaux, même les hommes, n'étaient pas d'ordinaire des poètes, au sens séculier du terme. En Palestine, le *piyyout* faisait partie de la liturgie. Mais à partir du xe siècle, le centre de gravité du judaïsme se déplaça d'Orient en Occident et la pratique de la poésie passa en Espagne, où elle fut très influencée par les formes locales. On observait une « tendance à sortir du domaine sacré[34] », imitant les styles musulmans. Premièrement, la poésie était utilisée à des fins polémiques et devint par la suite comme ses équivalents locaux « une poésie de prestige où s'expriment le goût et l'amour de l'art, et où l'on perçoit le désir de rivaliser avec la haute société et les élites intellectuelles musulmanes et chrétiennes[35] ». De sorte que, sous bien des rapports, le judaïsme espagnol du xe siècle était très différent de celui des coreligionnaires venant d'ailleurs.

L'émancipation marqua également d'autres types de représentations que ce soit dans le théâtre ou la fiction. Le théâtre était interdit aux juifs, comme pour les musulmans et les chrétiens. Au fil du temps, un certain assouplissement eut lieu dans les trois croyances. Sous ce rapport, les chrétiens arrivèrent les premiers et finirent par autoriser le théâtre sous la forme de mystères, après quoi le théâtre profane fut ranimé à la Renaissance, avec Mussato en Italie. Au Liban, la communauté chiite mit au point un drame religieux sur la mort d'Ali. En Europe, les juifs en conçurent un sur la vie de la reine Esther qui fut représenté à la fête de Souccot et qui était très influencé par le miracle chrétien. Même si une activité théâtrale minimale existait que ce soit dans le judaïsme ou l'islam,

une véritable transformation eut lieu chez les premiers vers la fin du XIXe siècle, créant la tradition du drame yiddish, conjointement bien sûr aux dramaturges, comédiens et *metteurs en scène**. Comme on l'a mentionné plus haut, cette explosion de l'activité juive se manifesta de nouveau à Hollywood, que ce soit au niveau de la réalisation ou du financement, et la participation des juifs domina l'industrie du film. Ils devinrent les leaders de ce média audiovisuel américain, lequel se diffusa dans le monde entier (même si ce ne fut pas au même niveau dans les cultures à écriture de l'Inde ou de Chine). Cette activité représentationnelle s'apparentait davantage à une naissance qu'à une renaissance, liée à l'émancipation, et constituait une rupture avec la religion stricte des rabbins plutôt qu'avec le ghetto des Gentils. Auparavant, on avait pu observer des illustrations occasionnelles dans la Torah, mais pas grand-chose d'autre. Cette transformation avait des points communs avec la Renaissance italienne parce que là aussi la sécularisation supposait une plus grande liberté pour les arts d'aller vers l'extérieur ; les artistes et les auteurs dramatiques de l'Europe chrétienne avaient trouvé le moyen de contourner les interdits imposés par une religion hégémonique dominante qui avait, au départ, seulement autorisé l'activité artistique dans la sphère sacrée. Dans l'Europe chrétienne, la percée importante de la représentation profane advint avec la Renaissance, dans le judaïsme avec l'émancipation vers la fin du XIXe siècle chez les Réformés, dans des régions de l'Islam avec la colonisation et l'influence de l'Europe (et antérieurement de la Chine).



Figure 1. Sultan Iskandar rendant visite à un ermite, issu de la Khamseh de Nizami, Hérat, 1494-1495 (gouache sur papier), école persane (XVe siècle)



Figure 2. Ms Or 20 fol. 122r(a) Bataille entre Abu al-Qasim et le Samanide Mountassir pour récupérer le pouvoir, dans un des nombreux affrontements en 1003-1004. Miniature issue du Jami al-Tawarikh de Rasid al-Din, vers 1307 (vélin), école musulmane (XIVe siècle)



Figure 3. Ms Or 20 fol. 122r(b) Al-Mountassir vaincu traversant la rivière gelée Jayhun. Miniature issue du Jami al-Tawarikh de Rasid al-Din, vers 1307 (vélin), école musulmane (XIVe siècle)



Figure 4. Fontaine de la cour des lions, palais de l’Alhambra, Grenade, Espagne



Figure 5. Détail d’une sculpture de la porte orientale à Sanchi, Inde

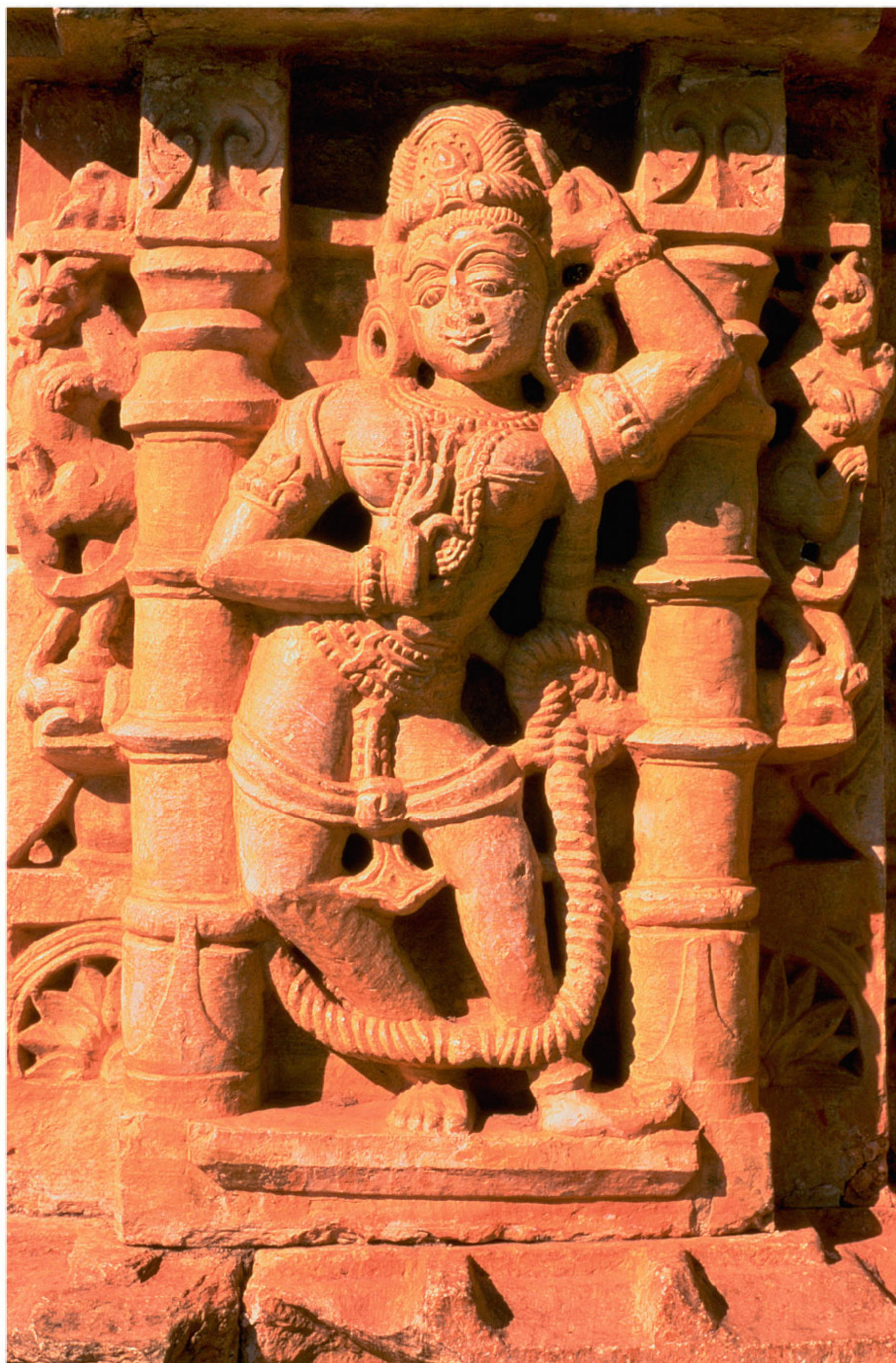


Figure 6. Sculpture d'Apsara (en pierre), Chittorgarh, Rajasthan, Inde

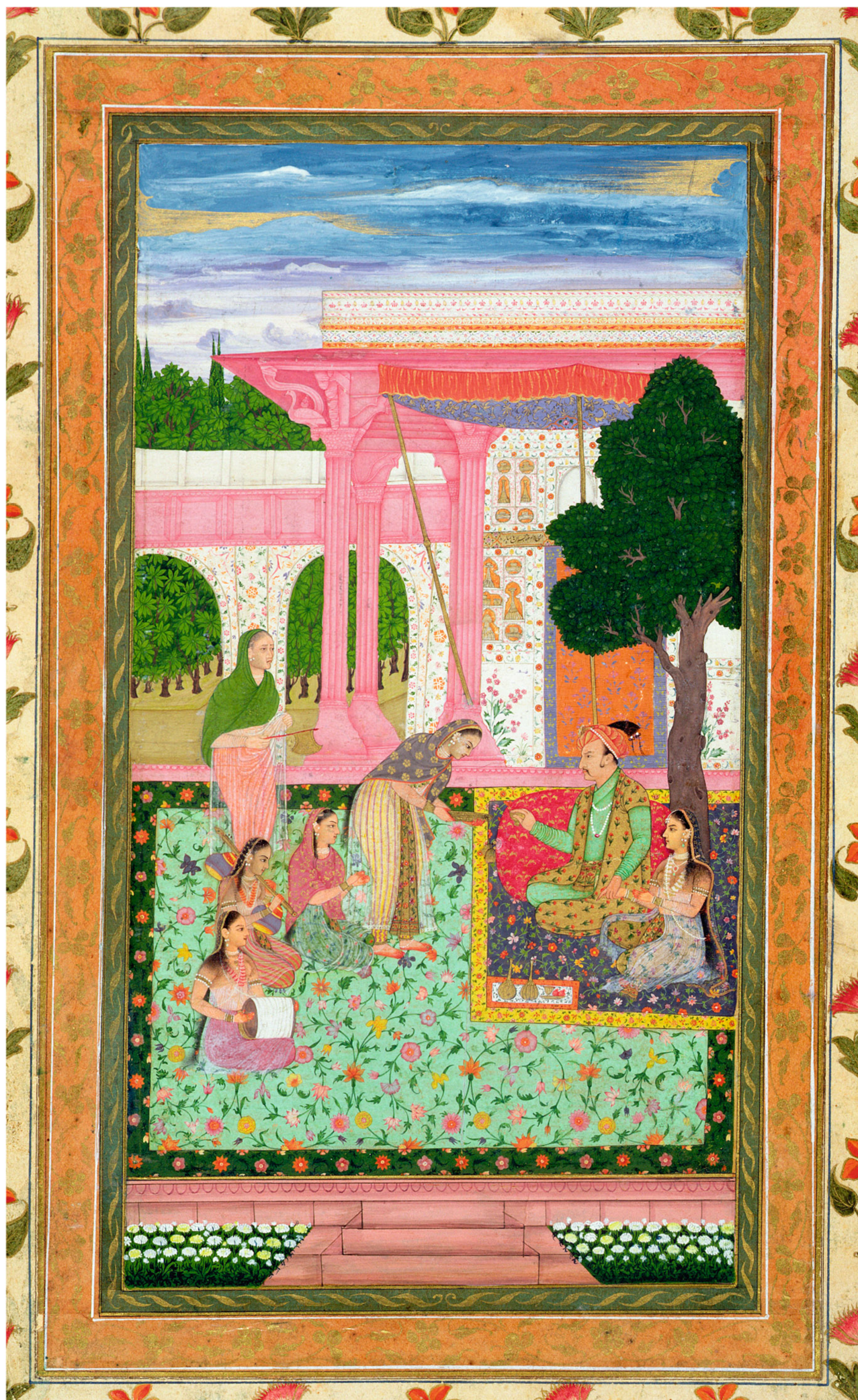


Figure 7. Empereur Jahangir (1569-1627) avec son consort et ses serviteurs dans un jardin, issu du Small Clive Album (aquarelle opaque sur papier), école moghole (XVIIIe siècle)



Figure 8. Reliquaire bouddhique en argent et vermeil, temple Famen, Fufeng, province du Shaanxi, Chine



Figure 9. Fan Kuan, Voyageurs au milieu des montagnes et des ruisseaux (vers 990-1030), Chine

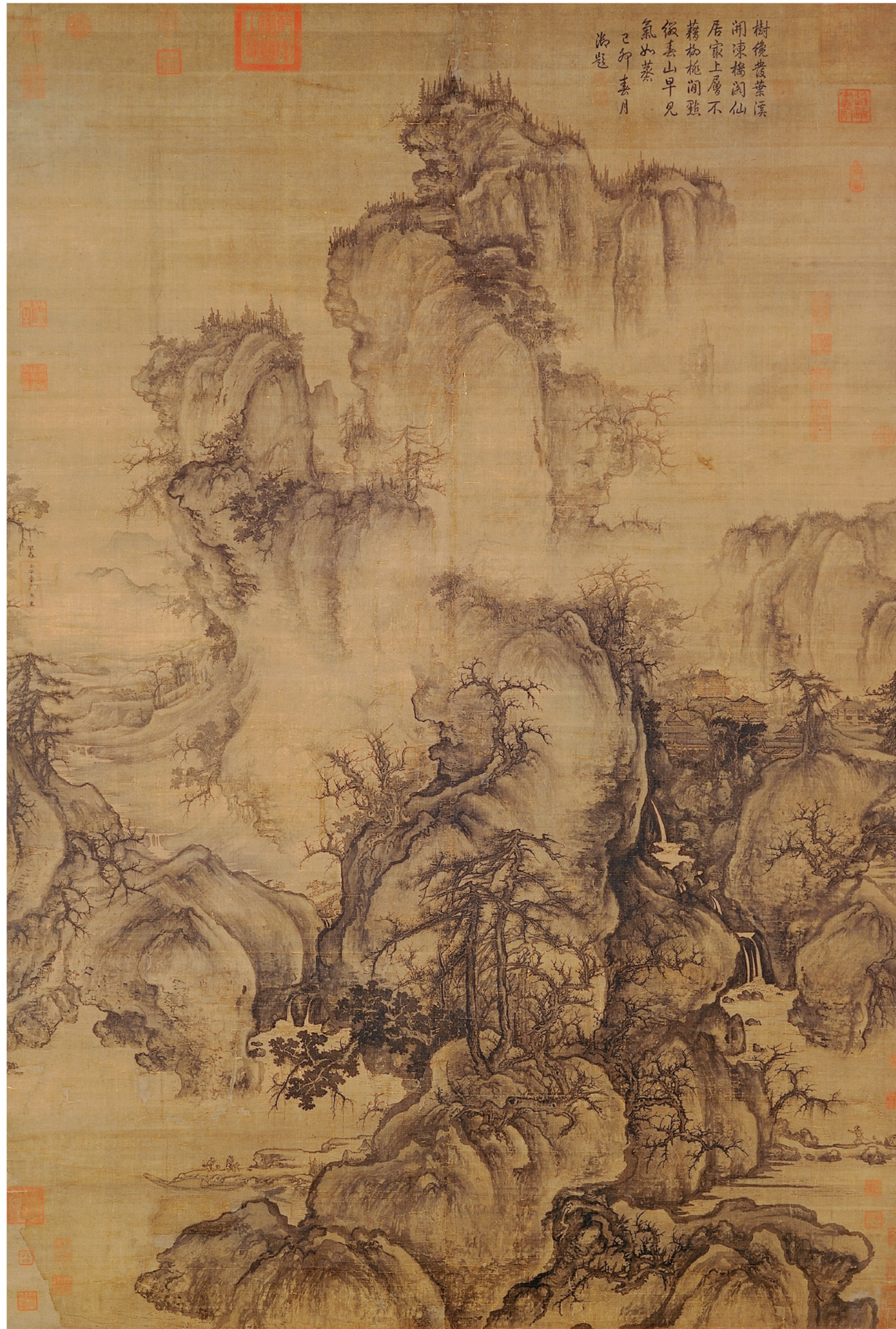


Figure 10. Guo Xi, Début de printemps, daté 1072, Chine

Certaines des « sciences » étaient moins influencées par les interdits, d'autres davantage. En général, la philosophie tombait sous le coup d'interdictions totales puisqu'elle rencontrait des difficultés avec les religions en substituant la « rationalité » à la foi et en mettant parfois en cause la vision cléricale du monde extérieur. Les recherches dans ce monde

pouvaient aussi aller à l’encontre de ce qui était écrit dans la Bible et le Coran. L’expérimentation n’était pas la bienvenue là où la foi avait décidé de ce qu’il convenait de penser. Parfois, l’expérimentation était explicitement interdite, comme avec la chirurgie et la dissection du corps humain. Mais il existait d’autres domaines où elle était relativement libre. La pratique de la médecine, qui était partout sollicitée, fit quelques avancées surtout dans le domaine des médicaments, puisque la connaissance des plantes et de leurs propriétés s’approfondissait. La pratique et la recherche dans le domaine de la médecine s’effectuaient séparément dans les *maristans* du monde arabe, par les musulmans, par les juifs, par les chrétiens, dans les hôpitaux et les universités en Europe. Pour certains sujets techniques également, comme celui des communications (la fabrication du papier, mais pas l’imprimerie) et l’agriculture (l’irrigation), le Proche-Orient connut un certain nombre de progrès avec peu d’interférences d’origine religieuse. En outre, encourager la littératie et la connaissance apportait de la renommée à des dynasties et aux cours, de sorte que, ici aussi, il y avait une certaine liberté dans différentes sphères, notamment les arts. Alors que l’apprentissage religieux en Islam avait lieu dans les madrasas, le travail scientifique s’effectuait de façon moins formelle dans les palais, dans les bibliothèques, dans les hôpitaux, dans les observatoires et dans les sociétés savantes. Dans les sciences, sauf dans les hôpitaux et les observatoires, l’enseignement n’était pas institutionnalisé de la même façon que la connaissance religieuse dans les madrasas ou les yeshivot, ni comme le savoir religieux ou séculier dans les universités ultérieures. Cependant, les techniques étaient plus ou moins libres d’évoluer de leur propre chef, que ce soit en médecine, dans la navigation, l’agriculture, les communications, sauf s’agissant de l’interdiction de la mécanisation de l’écriture en Islam qui excluait l’imprimerie, que celle-ci vienne de Chine ou, avec la presse, d’Europe.

Sous la domination de toutes les religions, mais surtout des religions abrahamiques, la recherche sur la nature du monde entrait en conflit avec l’élément transcendant, qui est l’objet même de la religion. En Islam, les sciences profanes, connues sous le nom de « sciences étrangères » ou de « sciences des Anciens » devaient être distinguées des sciences musulmanes « formées par exégèse coranique ». « Les relations entre les unes et les autres furent ouvertes, tendues ou mitigées, suivant les lieux, les temps, les hommes[36]. » Cette alternance du religieux et du séculier (la science) marqua

l'histoire intellectuelle de l'Islam et affecta les communautés qui en faisaient partie. On trouvait toujours des individus et des groupes qui se concentraient sur les Écritures, tandis que d'autres œuvraient au développement des « sciences profanes », surtout en mathématiques, en astronomie et en médecine. Dans cette dernière discipline, ce travail se déroulait dans le contexte de l'hôpital, très développé en Islam. L'astronomie se pratiquait à l'observatoire et on la promouvait souvent en Islam comme le moyen de régler les cérémonies. Mais, de façon générale, les sciences antiques ne faisaient pas partie d'une éducation musulmane ordinaire, telle qu'elle était sans doute dispensée dans les madrasas. Celles-ci étaient totalement consacrées à l'instruction religieuse. Il n'en allait pas très différemment dans le christianisme ou le judaïsme. Les écoles monastiques et cathédrales se focalisaient sur les enseignements religieux ; jusqu'à l'humanisme, les textes classiques ne jouaient pas un rôle central dans l'éducation, même si ces écoles offraient toujours une instruction plus large. Dans la yeshiva juive, de même, c'étaient les ouvrages religieux que les élèves apprenaient (souvent par cœur). Ils suivaient des cursus de « science ancienne » dans les hôpitaux, même si les juifs n'eurent jamais d'État après la période romaine, et c'était dans des hôpitaux qui étaient liés à d'autres croyances. Certains rabbins poursuivaient une carrière médicale, et enseignaient la médecine aux autres de même qu'ils traduisaient des textes du grec et de l'arabe, comme à Lunel, près de Montpellier. Mais c'est l'instruction religieuse qui demeurait dominante dans leurs écoles.

Le fait que les juifs n'avaient pas d'État à eux, mais vivaient où les autres religions étaient dominantes, avait aussi pour conséquence qu'ils étaient nécessairement influencés par les politiques et les institutions de leurs hôtes. Par exemple, dans le Sud, la médecine juive était fortement influencée par la pratique arabe, et bien sûr cette dernière fut à son tour marquée par elle. Constantin l'Africain, qui amena un grand nombre de connaissances médicales provenant d'Afrique du Nord et du Proche-Orient en Italie, était peut-être un juif vivant à l'origine parmi les Arabes à Carthage. La présence de praticiens juifs dans les pays arabes et chrétiens est attestée par de nombreux témoignages. Il en allait de même dans d'autres champs du savoir, la philosophie par exemple avec l'œuvre de Maïmonide. Les savants juifs étaient intimement liés aux livres et aux textes puisqu'on apprenait aux hommes à lire et à écrire depuis leur plus jeune âge, et en vertu de leur position intermédiaire, ils devenaient souvent

experts en matière de traduction d'une langue à l'autre, surtout de l'arabe, cette autre langue sémitique. C'est ainsi qu'ils devinrent familiers de l'étude et des écrits des autres cultures, et même des arts.

Mais si on compare globalement, ces réalisations empruntaient à leurs voisins et étaient dans un premier temps quelque peu partielles. L'émancipation provoqua un boum soudain. Hobsbawm écrit de « la transformation explosive de cet impact [des juifs sur le monde extérieur] au cours des XIXe et XXe siècles », c'est-à-dire depuis « l'émancipation et l'autoémancipation des juifs à partir de la fin du XVIIIe siècle »[37]. Mais avant cela, les choses étaient bien différentes. Alors que les juifs étaient souvent entravés dans leurs occupations et dans les activités qu'ils entreprenaient, ces limitations n'étaient pas seulement externes mais également internes. Et les deux étaient liées à la religion. Par exemple, l'absence d'artistes juifs dans le Moyen Âge européen était en partie due au fait que tout art (par exemple tout art dramatique, presque toute la fiction) était spécifiquement chrétien (avec l'Église et occasionnellement la cour comme patrons ou destinataires), mais également parce que la Bible formulait des interdits contre la représentation figurative, que juifs et musulmans observaient, à la différence des chrétiens, en tout cas pour l'art religieux. Les limitations étaient à la fois internes et externes.

Toutefois, même la connaissance religieuse elle-même n'était pas complètement statique. Des réformes avaient lieu, comme dans toutes les religions écrites. Zafrani parle d'une « renaissance des études hébraïques[38] » dans le vieux Caire à la fin du Xe siècle. Les caraïtes, qui font remonter leur origine à la fin du VIIIe siècle, rejetaient la loi orthodoxe et faisaient reposer directement l'autorité de leur foi sur le texte de la Bible. Ceux qui s'opposaient à eux étaient les rabbiniques, lesquels étaient aussi incités à se référer au texte même des Écritures pour justifier leur propre enseignement. Tout cela mena à une « réouverture de l'esprit juif et de l'imagination relativement au véritable texte de la Bible[39] ». Mais la religion demeurait dominante. Au départ, même le séculier devait être sacralisé afin d'être considéré comme respectable. Même si le *Cantique des cantiques* était fondamentalement un poème d'amour profane, nous le connaissons seulement en vertu de son interprétation allégorique qui lui permettait d'être conservé par les rabbins. « Après la clôture du canon, nous devons attendre plus de mille ans avant que la poésie hébraïque profane ne refasse surface, en tant que part importante de la renaissance de la poésie hébraïque en

Espagne au xᵉ siècle[40]. » Mais cela se plaçait de nouveau sous l'influence externe de l'islam. À d'autres époques, les modèles non juifs étaient désapprouvés, et on était réticent « à s'engager dans une activité qui pouvait être interprétée comme étant contraire à la Loi et aux coutumes des juifs ». Cependant, en Espagne, ils prirent part de façon enthousiaste à cette redécouverte de la Bible hébraïque et ce retour aux Écritures influença les thèmes mêmes de leur poésie. Ce retour au passé eut lieu dans le domaine religieux et non profane, et ce n'est qu'après que les juifs subirent encore davantage l'influence des cultures arabes environnantes ; alors ils suivirent leurs maîtres surtout dans le domaine de la poésie.

Dans ces transformations du judaïsme, que celles-ci aient été momentanées ou de long terme, l'économie avait un rôle fondamental. Non seulement l'essor des « activités de loisir » nécessitait un certain niveau de prospérité, mais le commerce, où les juifs étaient souvent partie prenante, requérait également un certain degré de compétence en matière de lecture, d'écriture et de calcul, qui amenait la communauté à entrer en relation avec d'autres cultures, comme pour le cas de ceux qui échangeaient d'une façon si intense dans la Méditerranée, avec la côte ouest de l'Inde, deux régions où ils s'implantèrent.

Pour conclure, des éléments de renaissance culturelle – qu'il s'agisse d'une référence implicite à ce qui est considéré comme antérieur, et dès lors disparu, ressortant à une gloire passée, ou qu'il s'agisse tout simplement d'une poussée en avant vers un âge d'or, voire d'une ouverture aux influences venant de l'extérieur – ont fait leur apparition tout au long de l'histoire des cultures à écriture. Dans le cas de l'émancipation juive, l'efflorescence provenait non pas tant d'un regard vers le passé que d'un regard vers les cultures environnantes. L'incitation à s'éloigner de la pensée et des études purement religieuses était d'ordinaire le fait de voisins influents – l'Islam, l'Europe chrétienne ou encore le monde asiatique. Dans le dernier chapitre, ainsi que dans les deux qui vont suivre, j'examine des cultures à écriture qui ont connu une renaissance dans un sens plus strict que celui qui a changé la face du judaïsme, puisqu'elles impliquaient souvent un retour direct au passé : au départ, on se référait en Islam aux textes traduits venant des Grecs ou d'ailleurs, ainsi qu'au Coran ; en Inde, cette référence était pour l'essentiel religieuse, en Chine, elle était séculière s'agissant de Confucius et d'autres. Mais c'est seulement dans les religions abrahamiques qu'on trouvait le besoin de rompre avec une religion

hégémonique, même si l'Islam (et le judaïsme sépharade qui était en son sein) connaissait des périodes qui, ne menant pas à une sécularisation de long terme, se traduisaient du moins par un accent mis sur les « sciences anciennes », ce qui influença finalement la Renaissance italienne.

Chapitre 6

Continuité culturelle en Inde

Avec S. Fennell

Lorsque nous nous attelons à évaluer les différentes périodes et facettes des cultures asiatiques du point de vue des renaissances, une des questions que posent l'Inde et la Chine réside dans le fait que ces cultures manifestent une très importante continuité, sur les plans linguistique et culturel, ainsi que sous d'autres rapports. En dépit des vicissitudes des dynasties, des invasions des peuples du Nord et du développement ininterrompu de la société, cette continuité pose la question de savoir si une renaissance culturelle importante est de mise puisqu'il n'y a pas eu la même discontinuité qu'en Europe et qu'au Proche-Orient. En d'autres termes, cette continuité exclut la possibilité d'une renaissance, mais pas d'une efflorescence. Le continuel retour aux écritures védiques et aux grandes épopées a fourni une forme plus ou moins constante d'inspiration. Dans le même temps, aucune religion hégémonique et monothéiste n'intervenait pour maintenir les gens à distance des classiques, comme cela s'est produit en Occident. De fait, l'Inde a toujours disposé non seulement d'une pluralité de dieux et de religions, mais aussi de sa propre tradition de pensée séculière, de sorte qu'elle n'a presque pas eu besoin de connaître un processus de « désenchantement du monde » afin de réorienter ce type de croyance vers une direction séculière et vers ses propres classiques.

La continuité est en partie imputable à la longévité du sanskrit, la langue dans laquelle les premiers textes hindous étaient écrits ; elle a été depuis remise au goût de jour à de nombreuses reprises et non seulement a un rôle toujours important, qui ne s'est jamais démenti dans la vie liturgique,

rituelle et intellectuelle (elle est employée sur le mode somptuaire pour les mariages et autres occasions sacramentelles), mais dans quelques régions, elle est même aussi utilisée comme première langue[1]. À l'exception du Pendjab indien (où 60 % de la population est sikh et où l'hindouisme est la religion de la minorité la plus importante), des grandes *mahallas* (quartiers) musulmanes dans un certain nombre de villes, telles que Lucknow et Hyderabad, et des communautés chrétiennes et bouddhistes, tant rurales qu'urbaines, qui parsèment presque toutes les régions du pays, l'hindouisme, véhiculé par les textes sanskrits, demeure la principale religion d'une grande partie de la population. Le bouddhisme, qui fut autrefois très important, a pour une large part été intégré à l'hindouisme, même s'il fait aujourd'hui son retour dans la communauté Dalit (les « intouchables »). Le jaïnisme est largement pratiqué dans le secteur marchand, mais a aussi moins d'importance que par le passé. L'hindouisme a connu des réformes et s'est redéfini à différentes époques, un processus qui a inévitablement impliqué un retour aux classiques, aux écritures védiques et à leurs commentaires. Mais par opposition à l'Europe occidentale, il n'existait pas d'hiatus entre la culture classique comme cela s'est produit avec le déclin de Rome et l'essor du christianisme et de l'islam ; en dépit des conquêtes politiques, des campagnes de conversion à des religions venues d'ailleurs, ainsi que de la diversification et de la réinterprétation récurrentes des croyances majoritaires, on peut faire le constat d'une remarquable continuité depuis les premiers temps. La science indienne, de même, n'a cessé de progresser entre les VIe et XIIe siècles, y compris durant la période de l'âge sombre en Europe.

Tout comme dans les religions abrahamiques, on observait dans l'hindouisme, qui est aujourd'hui une culture iconique, une certaine tendance à la non-représentation des objets sacrés, du moins jusqu'à l'époque d'Alexandre. Selon Partha Mitter, « mis à part la poterie, nous avons peu de témoignages de l'art jusqu'au IIIe siècle AEC[2] », les écritures védiques ne contiennent quant à elles aucune référence au culte des images[3]. Les premiers siècles de l'art bouddhique étaient, sur le plan de la figuration, aniconiques et c'est seulement avec l'arrivée de l'art grec ou indo-grec que, pour la première fois, Buddha fut représenté[4]. Il est également vrai que, comme avec Di en Chine, le Dieu suprême de la religion hindoue, c'est-à-dire Brahma, n'est quasiment pas présent dans la sculpture, et les représentations les plus révérées même de Shiva sont des

piliers non figuratifs et phalliques (d'ailleurs parfois invisibles ou imaginaires). On ne peut pas dire que l'art bouddhique ait connu une renaissance puisqu'il n'y avait rien de préalablement figuratif qui pût renaître. Mais cette forme de représentation émergea comme une efflorescence marquant une ère nouvelle (figure 5)[5]. Cela étant, dans la tradition hindoue ultérieure elle-même, on ne remarque pas de discontinuité généralisée, de passage brutal de l'aniconisme à la représentation figurative, du religieux au séculier, ou de l'art monumental de la période Maurya (qui est assez limité) – qu'il soit indigène ou sous influence achéménide – à la sculpture artisanale et pour partie narrative des premiers stûpas aux environs de l'époque chrétienne. Il n'y a pas eu de grande explosion de l'art figuratif, et son essor progressif résultait probablement d'un lien entre le patronage politique séculier et les institutions brahmanes qui légitimaient leur pouvoir (figure 6).

On a pu observer un retour aux époques classiques, mais pas de rupture intellectuelle décisive comme en Europe, même si dans certains secteurs une discontinuité intervenait par le biais des conquêtes musulmanes et britanniques. Néanmoins, il n'existait pas d'hiatus comparable de type général (si ce n'est, comme nous l'avons vu, avec le bouddhisme primitif) et la religion n'impliquait pas vraiment le rejet des autres connaissances, comme cela s'est passé en Europe avec l'avènement du christianisme en tant que religion hégémonique. Cependant, l'enseignement supérieur était largement religieux et par conséquent restreint. La science indienne n'a pas fait de progrès aussi spectaculaires que la science chinoise, mais elle n'a pas été confrontée à une religion agressive sur le plan théologique et dont les écrits sacrés étaient censés avoir en main toutes les clés de l'univers. Malgré le caractère envahissant de l'élément religieux, les Indiens du passé reconnaissaient la « loi naturelle[6] ». L'hindouisme ne se considérait pas comme en conflit avec les sciences pratiques ou mathématiques pas plus qu'il ne luttait pour le monopole de l'autorité explicative. En tout cas, des modes de pensée alternatifs étaient disponibles, ce qui est important s'agissant de la Renaissance européenne où le retour aux classiques se traduisait au moins par un certain degré de sécularisation. Comme nous le verrons, la science indienne a connu des périodes de dynamisme évident et d'apparente inactivité, d'épanouissement et de stérilité, mais elle n'était pas confrontée à la nécessité de rejeter une interprétation divine d'une façon aussi spectaculaire qu'en Europe. Alors que l'enseignement supérieur était

lié à l'enseignement religieux – qui était souvent bouddhique et donc combattu par les musulmans et autres envahisseurs –, il avait toujours inclus des objets séculiers qui pouvaient être développés de façon séparée, comme avec l'astronomie et la médecine. En outre, un courant de pensée athée existait en Inde, qui continuait d'être présent malgré l'emprise de l'hindouisme dominant, et qui était plus favorable à la recherche empirique. En d'autres termes, on constatait des développements dans les arts et les sciences au fil du temps, ce qui avait pour conséquence que l'idée d'une renaissance n'était pas sollicitée de la même façon et que les transformations dans ces domaines relevaient plus d'une évolution lente que d'une révolution. Lorsque nous nous référons à ce continuum relativement stable, nous n'évoquons pas cette sorte d'Inde immuable prisée par d'anciens auteurs européens tels que Max Müller ou Baden Powell, avec cette idée idyllique de vie villageoise statique. En effet, des mouvements fréquents ont affecté la trajectoire historique du pays, dans sa vie urbaine et rurale, dans ses échanges commerciaux avec l'Orient et l'Occident, dans ses arts et ses sciences. Mais s'agissant de religion et d'iconographie, il n'y a pas eu la discontinuité telle qu'on l'a observée en Occident. L'historienne du social Romila Thapar parle de l'« impressionnante continuité des principales institutions pendant de nombreux siècles[7] ». Dans son *History of India* (Histoire de l'Inde), elle précise qu'

> on n'a pas donné beaucoup d'importance à l'étude des institutions en partie parce qu'on croyait qu'elles ne connaissaient guère de transformations : une idée qui encouragea la théorie selon laquelle la culture indienne a été une culture statique, ne connaissant pas de changement pendant de nombreux siècles, ce phénomène étant largement imputable à la léthargie de l'Indien et à son attitude mélancolique et fataliste à l'égard de la vie. Il s'agit là bien sûr d'une exagération. Même une analyse superficielle des transformations des liens sociaux au sein de la structure de caste, ou des systèmes agraires, ou encore des intenses activités commerciales des Indiens au cours des siècles, renvoie à un modèle socioéconomique qui est tout sauf statique. Il est exact que, sous certains rapports, il existe une tradition culturelle continue s'étendant sur trois-mille ans, mais cette continuité ne devrait pas être confondue avec une stagnation[8].

Car la continuité ne se ramenait pas à l'immobilité mais plutôt à la durabilité de traits spécifiques. À certains moments, il y a eu une différenciation considérable dans certaines régions d'Inde, surtout s'agissant d'idées relatives au sacré et au profane. Des efflorescences culturelles à différentes époques se sont produites et elles étaient

fréquemment en lien avec un retour à la religion védique ou hindoue ou à une remise au goût du jour du sanskrit.

Très tôt, tout comme le Proche-Orient et la Chine, l'Inde eut une culture avancée issue de l'âge du bronze, qu'on désigne du nom d'harappéenne. Elle s'épanouit le long de la vallée de l'Indus et vit l'essor d'une société urbaine, s'accompagnant de nombreuses activités artisanales allant de pair, avec un système d'écriture qui n'a pas encore été déchiffré de façon satisfaisante. « La civilisation de l'Indus était la plus étendue des anciennes civilisations fluviales[9] », nouant des contacts avec le Pamir (pour le lapis-lazuli) ou Oman (peut-être pour le cuivre). Il s'agissait d'une société qui fit très tôt usage de la littératie ainsi que des métaux (ce qui entraînait des explorations), qui fut peut-être stimulée par le Croissant fertile, et qui semble s'être développée à partir des cultures néolithiques le long de la frontière indo-iranienne. Ce processus a commencé autour du septième ou huitième millénaire (par exemple à Mehrgarh) avec le blé et l'orge, les moutons et les chèvres, le zébu indien, la poterie n'apparaissant qu'un millénaire plus tard. Dans la seconde phase, nous trouvons un nombre croissant de greniers, ainsi que les vestiges de grandes murailles, relevant presque d'une architecture monumentale, et de nombreuses activités nouvelles, faisant notamment usage du cuivre et de l'ivoire. Au début du troisième millénaire, cette culture semble avoir mené à la société harappéenne, que caractérisaient ses cités fortifiées aux murs de briques, son absence de charrue – malgré cela (par hypothèse) un grand grenier[10] –, des temples-montagnes ainsi que des cimetières dans les plus grandes villes, le Grand Bain à Mohenjo-Daro, la culture du coton, mais pas du riz, la fabrication de textiles et une multitude d'artisans spécialisés dans les cités qui étaient construites près des lits fluviaux pour l'accès à l'eau. S'agissant des travaux publics, les villes de la civilisation harappéenne semblent avoir été très en avance comparativement aux autres peuplements de l'âge du bronze. La phase de maturité se situe vers 2600 AEC, qui correspond en gros à la période de Sargon d'Akkad en Mésopotamie. Cette société s'est perpétuée jusqu'à environ 1750 AEC et, à en juger les standards de sa culture matérielle, elle était remarquablement uniforme, ce qui suggère un régime centralisé qui pourrait avoir contribué à certains aspects plus tardifs de la vie hindoue, jusqu'aujourd'hui même. Thapar note la réapparition de différents objets de la société harappéenne dans des cultes plus tardifs – le pipal (grand arbre de la famille du figuier, *NdT*), le taureau, les figurines

féminines et la divinité cornue. Bien que cela soit désormais controversé, le préhistorien Gordon Childe (tout comme l'archéologue contemporain J. M. Kenoyer) était déjà impressionné par l'indianité de la culture harappéenne : il écrivait qu'elle était déjà spécifiquement indienne et qu'elle jetait les bases de la culture moderne, comme avec certains éléments de la vie qu'on trouve sur les sceaux, à l'instar de celui où est représenté, quoique cela fasse controverse, un *lingam* shivaïte[11]. Cette indication constitue une exagération : nous ne pouvons être sûrs de manière définitive d'une telle identification puisque l'écriture elle-même n'a pas encore été déchiffrée. D'un autre côté, les sceaux eux-mêmes indiquent un commerce intense avec la Mésopotamie, où l'écriture était étroitement liée à l'activité commerciale[12]. L'idée même de l'écriture partait-elle de là ? Il est improbable qu'elle se soit développée localement à partir de marques de potiers, comme on l'a suggéré, puisqu'elle constituait une préoccupation urbaine[13].

L'unité de la culture harappéenne est rendue visible par des poids et mesures unifiés de même que par les formes d'expression artistique, surtout s'agissant des sceaux, tous liées au culte (ou sinon aux jouets pour enfants !), comprenant des illustrations de positions utilisées plus tard dans le yoga avec des représentations animalières similaires, des figures surnaturelles et l'utilisation du svastika. La région pratiquait un large commerce, surtout depuis le bassin de Lothal dans le Gujarat le long de la côte (iranienne) du Makran vers la Mésopotamie où l'on a trouvé des sceaux harappéens, l'inverse n'étant pas vrai, ce qui suggère la direction prédominante des échanges[14]. La civilisation de l'Indus finit par s'éteindre, probablement en raison de facteurs hydroclimatiques[15], plutôt qu'en raison de l'arrivée de peuples parlant des langues indo-iraniennes, comme on le pensait autrefois (la langue antérieure étant par hypothèse le dravidien, d'Inde du Sud), et le foyer de la société urbaine se déplaça vers le bassin du Gange. Mais cette première civilisation urbaine laissa néanmoins sa marque sur l'Inde ultérieure ; les nouveaux venus étaient imprégnés (peut-être pas de façon importante) de la culture qui avait existé auparavant. Comme nous l'avons vu, quelques motifs, tels que le pipal, se perpétuèrent par la suite[16].

La fin de la période harappéenne a conduit à ce que les historiens ont appelé « l'âge sombre » avec le déclin des villes et la disparition tant de l'écriture que des sceaux[17]. On assista par la suite à la réémergence d'une importante vie urbaine vers la fin du deuxième millénaire dans la plaine

gangétique et dans les régions côtières de l'Inde du Sud, où l'essor des implantations était lié à l'expansion des échanges dans les deux directions, Asie et Méditerranée. Le système des castes semble avoir été déjà présent et l'on pense que la « littérature » sanskrite (sous forme orale) s'est développée, conjointement à divers types d'hindouisme, puis, au milieu du premier millénaire AEC, au bouddhisme. C'est aussi à cette époque que le cheval et le fer prirent de l'importance.

Cependant, la présence de formes non matérielles orales et religieuses, telles que les hymnes védiques, est de toute évidence bien plus difficile à évaluer. Ainsi que Whitney le déclarait voici longtemps, « [toutes] les données de l'histoire de la littérature indienne sont aussi précaires qu'un jeu de quilles[18] ». On a affirmé que les premiers textes, les hymnes du Rig-Veda, furent écrits à l'« âge védique » autour de 1500-1300 AEC, probablement au Pendjab[19]. Certains ont tendance à considérer que la fin de cette période survient en 800 AEC, mais le texte n'a probablement été écrit que bien plus tard avec l'écriture gupta brahmi ou l'écriture alphabétique siddham plutôt qu'avec l'écriture probablement logographique d'Harappa. En fait, notre plus ancien manuscrit existant peut seulement être daté du XIe siècle EC. Selon Winternitz, certains chercheurs situent l'âge du Rig-Veda entre 3000 et 2500 AEC, d'autres en 1000 AEC[20]. Le problème concerne la date donnée au développement de ce qu'on appelle la « culture aryenne » en Inde. Winternitz considère comme sans pertinence les sources astronomiques et est dubitatif s'agissant des aspects linguistiques, il estime les inscriptions cunéiformes comme incertaines et s'en remet donc aux témoignages découlant de l'histoire de la littérature indienne elle-même. Un tel constat repose sur l'expression de l'existence du Veda dans les œuvres bouddhiques, lesquelles nous ramènent en 400 AEC pour leur canon. Mais à partir de là, il fait remonter le point de départ du Veda encore plus loin, vers 2000 ou 2500, sa fin survenant entre 750 et 500 AEC[21]. Il dit peu de chose sur l'écriture, si ce n'est qu'une forme alphabétique dans laquelle ces textes ont pu être écrits a très probablement été utilisée plus tôt que les inscriptions du IIIe siècle (des affirmations discutables ont été faites pour le Ve siècle) car il ne s'agissait pas d'une « nouvelle invention[22] ».

Pour Romila Thapar, cela demeure bien trop tôt : « [Les] versions [des épopées] dont nous disposons aujourd'hui se situent généralement dans une fourchette chronologique entre la moitié du premier millénaire av. J.-C. et la moitié du premier millénaire apr. J.-C.[23]. » Bien évidemment, les dates sont

une nouvelle fois purement spéculatives car elles dépendent de la transmission orale. « Les hymnes étaient mémorisés minutieusement et transmis oralement pendant plusieurs siècles avant d'être couchés par écrit[24]. » Mais comment pouvons-nous véritablement le savoir ? Cela paraît aller à l'encontre de ce que nous comprenons aujourd'hui de la transmission des longues récitations. La mémoire orale, affirme-t-elle, se développait par la répétition « rendant la composition presque inaltérable […]. L'éducation était en théorie ouverte aux deux-fois-nés [les *dvija*, membres des plus hautes castes, étaient réputés être nés deux fois, *NdT*], même si ce sont les brahmanes qui profitaient très largement du cursus d'une éducation classique[25] ». Cette hypothétique école « orale » ressemble beaucoup à une première école de littératie. Connaissons-nous un quelconque précédent d'une transmission de ce genre dans un monde antérieur à la littératie ? Les preuves méritent d'être examinées prudemment.

Thapar évoque le « mythe » selon lequel « les sources orales ont parfois été conservées par une mémorisation si minutieuse que le texte récité en était presque figé, comme dans certaines compositions du rituel védique[26] ». Selon une thèse alternative, poursuit-elle, le texte était moins figé et plus ouvert, comme avec le *Mahabharata*. La première chose est possible pour certains types d'éléments verbaux courts. Mais nous ne pouvons pas connaître la continuité de toute composition donnée, surtout si elle est longue, à moins qu'il n'y ait au préalable un texte écrit. On a récemment montré que la continuité était effective s'agissant de la mémorisation des textes védiques. Comme avec le Coran ou la Bible, la chose est possible dès lors qu'elle est sous-tendue par un texte écrit. On doit rester sceptique à l'égard d'affirmations analogues concernant les cultures purement orales et il convient d'opter pour le deuxième terme, flexible, de l'alternative au sujet de telles compositions. Les connaissances existantes plaident en faveur de cette option[27]. Pour la transmission de récitations plus longues au fil du temps, on a montré qu'elles impliquaient non pas simplement des variations mineures mais des transformations très significatives[28]. Comprendre cela change radicalement la question de la continuité des contributions « non matérielles » des cultures anciennes. Cependant, en Inde, il y a un problème même avec les textes littéraires puisque « les épopées, telles que nous les connaissons aujourd'hui, n'étaient pas nécessairement écrites à un moment déterminé[29] ». Ils ont été édités, ont subi des interpolations, et ne disposent plus d'un auteur déterminé et situé historiquement.

Ce fut cette littérature védique qui devint le fondement de la religion hindoue et de l'éducation, notamment scientifique, auxquelles elle était étroitement liée. Répéter les mots du Rig-Veda (quand ils étaient écrits) constituait une part importante de l'apprentissage des hommes des hautes castes, et si importante que, comme nous l'avons vu, beaucoup ont affirmé que cette œuvre s'est transmise de façon orale sur une longue période dans un passé lointain. Mais s'agissant de l'époque récente pour laquelle nous avons des témoignages de récitation « orale », il fait peu de doute que les professeurs brahmanes avaient écrit des exemplaires du texte auxquels ils pouvaient toujours se référer[30]. Comme dans d'autres traditions anciennes à littératie, surtout dans les contextes religieux qui sont par définition particulièrement conservateurs (les paroles du divin sont ineffables, éternelles), la mémorisation d'un texte constituait une part significative de l'éducation. Même lorsque de telles formes de mémoire reposant sur l'apprentissage par cœur n'étaient plus strictement nécessaires, elles étaient vivement encouragées pour l'apprentissage du Coran et de la Bible. On ne *connaissait* véritablement un texte qu'à partir du moment où l'on pouvait le réciter de mémoire, un sentiment qui existe toujours fréquemment aujourd'hui : la capacité à réciter de mémoire est communément considérée comme un critère d'appréciation de la connaissance de son Wordsworth ou de son Shakespeare.

L'historien de la culture Basham défend l'idée qu'une « longue période » a dû s'écouler entre la composition des hymnes perdus du Rig-Veda et l'époque du bouddhisme – peut-être jusqu'à cinq-cents ans – de sorte qu'une large part du Rig-Veda a dû être composée entre 1500 et 1000 AEC. Mais ce n'est là qu'une pure spéculation ne reposant sur aucune preuve historique convaincante[31]. Cela se comprend clairement en voyant que certains commentateurs ont même fait remonter leur écriture à 6000 AEC. Basham reconnaît que le *Mahabharata* est de peu d'utilité pour l'historien, moins que *L'Iliade,* le *Nibelungenlied* ou les sagas, qui ont été édités à des époques ultérieures de la même façon. Des remises en cause analogues au sujet de la datation visent le *Ramayana*, où la date réelle pour la célèbre bataille variait entre 3102 AEC et le IXe siècle et était « [le] produit d'une époque très différente de celle qu'on prétend décrire[32] ». Pourquoi ne pourrait-il en aller de même pour la littérature védique, comme il en allait pour l'épopée homérique dans ses références aux époques passées ?

En Inde, nous avons l'exemple d'une société qui retourne toujours à ses origines. Mais ces origines sont difficiles à discerner dans les religions ou les récitations orales. Alors qu'on disait de la « littérature » védique qu'elle avait été transmise oralement, il est difficile de savoir ce que cela signifie. Le corpus est censé avoir consisté en quatre « textes » importants, le Rig, le Sama, le Yajur et l'Atharva-Veda, le premier étant composé d'hymnes des peuples indo-européens qui, au second millénaire, venaient manifestement du plateau iranien, ou peut-être du Pendjab, dans une variante du sanskrit. L'entrée d'Indo-Européens plus à l'est dans le monde mésopotamien tels que les Kassites, les Hittites ou les Mitannites est attestée dans les textes cunéiformes. Apparemment, ce sont eux qui migrèrent en plaine gangétique, mais les nouveaux arrivants reprirent certains éléments de la culture locale. Comme pour la société harappéenne, ainsi que nous l'avons vu, on pense généralement de nos jours que ce sont des facteurs internes, notamment écologiques, qui ont été déterminants pour son effondrement, et non une invasion « aryenne » venant de l'extérieur. Par conséquent ces derniers ont pu arriver non en conquérants mais comme immigrants.

Le texte de l'Avesta, le document fondateur du zoroastrisme, est réputé avoir été écrit au milieu du second millénaire. La langue est proche de celle du Rig-Veda et, à cette époque, il y avait bien sûr une écriture alphabétique consonantique, utilisée pour l'araméen, qui était en usage au nord de la Syrie (Ugarit). L'arrivée de l'alphabet, apporté en Inde par les marchands araméens, provoqua l'essor de l'écriture brahmi qui est attestée pour la première fois au IIIe siècle dans les édits en prakrit de l'empereur Ashoka. Son utilisation y manifeste une certaine familiarité, aussi a-t-elle pu dater de « quelques générations[33] ». La datation au carbone 14 et à la thermoluminescence de poteries de la région du Tamil Nadu a mis en évidence la présence d'écritures brahmi avant Ashoka, du moins dès le Ve siècle AEC ; mais les preuves restent incertaines. Il n'y eut manifestement pas de continuité avec l'écriture logographique, toujours non déchiffrée, de la civilisation de l'Indus. Cela étant, l'araméen iranien donna naissance à une écriture, le *kharoshthi*, au nord-ouest de l'Inde au moment où les Achéménides prirent le contrôle du Gandhara en 530 AEC alors que l'empereur Cyrus traversait l'Hindou Kouch. La domination achéménide prit fin vers 330 AEC avec la conquête de l'empire par le grec Alexandre le Grand. L'écriture iranienne pourrait avoir été celle à laquelle le remarquable

grammairien Panini se réfère pour le ve siècle, bien que cette affirmation soit discutable.

Une chose que cette écriture rendait non pas possible mais simplement explicite était la catégorisation des plantes et des animaux, un processus qui était inhérent au progrès scientifique et qui pose par définition la question de la nature des espèces. Ce processus est surtout notable dans la classification des animaux, un champ qui plus tard tira parti des descriptions d'animaux spécifiques, elles-mêmes fortement stimulées par les observations et les comptes rendus de l'empereur moghol Jahangir.

Il est bien difficile de séparer les brahmanes de l'écriture. De nos jours, un brahmane doit se présenter lors de cérémonies villageoises avec une prière écrite (ou imprimée) sur du papier. Auparavant, cela se serait fait sur une feuille de palme ou éventuellement sur du bois. La position des brahmanes en tant que spécialistes des rites et en tant que maîtres d'école (transmettant les textes védiques) est liée à leur contrôle du langage écrit, ainsi qu'il en allait dans l'administration où c'était leur rôle. Il est possible que de longues récitations du même type que le *Mahabharata* aient existé avant l'avènement de l'écriture alphabétique, mais elles n'ont pas dû prendre une forme fixe. Dans les cercles curiaux, il y avait sans nul doute des chansons de louanges d'une certaine longueur qui célébraient l'histoire de la dynastie des époques antérieures, surtout relativement à la guerre. Mais l'on ne trouve pas de brahmanes, en tant que groupe, qui seraient des historiens oraux sans maîtrise de l'écriture. Nous ne croyons pas davantage que de longues épopées orales aient pu exister de manière inchangée pendant des décennies, voire sous une forme identifiable. Le Bagré des LoDagaa du Nord-Ghana change considérablement au cours du laps de temps relativement court où il a été enregistré, rendant l'idée d'une continuité exacte difficile à défendre. Il est vrai que le titre du Bagré demeure le même et la récitation est considérée comme étant « unique » par ses membres, mais en fait le terme Bagré renvoie à des versions très différentes : de fait, on peut difficilement considérer les récitations comme des versions d'un même « mythe ». Même dans le cas de l'histoire de Krishna, cet ami des Pandava n'est pas toujours un dieu mais parfois apparaît dans le *Mahabharata* comme un berger. Dans le cas indien, la transmission d'une récitation orale sous la forme du *Mahabharata* n'est pas attestée, et ne peut d'ailleurs pas l'être. L'idée d'une relative permanence va à l'encontre de ce que nous savons des limites de la transmission orale et de

la mémoire dans ces circonstances. Il va donc sans dire que l’hypothèse d’une transmission des récitations védiques ou de la religion hindoue dans une forme qui ressemble à ce que nous connaissons aujourd’hui semble impossible (ou du moins hautement improbable). La religion, tout comme les récitations, a dû connaître de continuelles transformations, et pas seulement de façon mineure : la communication orale suppose l’invention[34]. Winternitz suggère que les brahmanes désiraient « avoir l’écriture » afin de « renforcer leur pouvoir et leur influence »[35], insérant des légendes dans les épopées. Il est difficile d’imaginer ce dernier élément intervenir sans la maîtrise de moyens de communication écrits, ce que j’ai appelé « les techniques de l’intellect[36] ». En tout cas, comme je l’ai défendu, la poésie épique que nous connaissons[37] est une caractéristique des sociétés issues de l’âge du bronze où l’écriture, sous certaines formes, était déjà présente.

La question de la religion, à laquelle le sanskrit était lié comme langue « sacrée », a marqué l’essor de la culture au sens le plus large comme le plus étroit du terme. La différence par rapport aux religions abrahamiques est notable. Thapar affirme que « [la religion] dans l’histoire de l’Inde ancienne n’a pas constitué une force monolithique. […] L’idée d’une religion d’État était absente[38] ». Le monothéisme hégémonique n’existait pas. Le culte de divinités locales associées à la fertilité était répandu, mais moins populaire dans les zones urbaines que dans les sectes plus puritaines du bouddhisme, du jaïnisme et de la tradition *bhakti* de l’hindouisme. « Un troisième niveau comprenait l’hindouisme classique et des aspects plus abstraits du bouddhisme et du jaïnisme[39] », avec un accent mis sur les importantes divinités ou sur l’enseignement des fondateurs. Pour l’hindouisme, un certain degré de flexibilité était largement au principe de sa survie. Les religions polythéistes ne requéraient pas d’allégeance exclusive de la même façon que dans les grandes religions d’Occident. Il y avait un hindouisme « orthodoxe », défendu par les savants brahmanes et leurs écoles, mais des modifications de cette religion se sont multipliées, dans l’hindouisme puranique, par exemple. De même dans la dynastie des Pallava d’Inde du Sud (du IVe au IXe siècle EC), certains rois s’intéressèrent sérieusement aux Alvars et aux Nayanars, qui étaient des maîtres religieux prêchant une nouvelle forme de vishnouisme et de shivaïsme fondée sur le culte *bhakti* de dévotion personnelle, lequel était largement répandu. Le mouvement se donnait pour but d’enseigner un hindouisme populaire, privilégiant comme médium le tamoul vernaculaire local au sanskrit

classique. Ce nouveau culte *bhakti* représentait un certain changement et, surtout au sein des basses castes, entrait en rivalité avec le bouddhisme et le jaïnisme qui, en conséquence, déclinèrent progressivement par la suite, le premier étant influencé par les cultes tantriques shivaïtes, non sans avoir marqué la pensée hindoue[40]. Le jaïnisme à son tour était influencé par des cultes de fertilité locaux, surtout en dotant chaque dieu d'une femme. Dans le même temps, un brahmanisme plus orthodoxe prospéra également – tout particulièrement la secte shivaïte depuis l'époque de Mahendravarman I (600-630 EC), recevant des dotations de terre royale ou autres sur lesquelles on bâtit des temples (tels que l'ensemble de monuments Mahabalipuram au début du VIIe siècle) qui servaient d'école de la tradition védique et de foyers d'art religieux.

En dépit du fait que l'hindouisme privilégiait l'orthodoxie brahmane dans ses temples écoles, on distinguait tout un éventail de croyances qu'une religion polythéiste entraînait d'elle-même, de même qu'une certaine forme d'hétérodoxie. Car la religion continuait au fil des ans d'incorporer nombre de variantes, et finalement le bouddhisme lui-même. Dans le même temps, le sanskrit constituait un important moyen d'expression tout au long du premier millénaire de l'ère commune, non seulement pour la religion (même dans les régions tamoules – au sud de l'Inde –, où elle jouait perpétuellement des coudes avec la langue locale dans les inscriptions, ce qui se traduisait même par un important corpus d'épigraphie dans les deux langues), mais également pour l'art. Alors qu'on utilisait le sanskrit davantage à certaines époques qu'à d'autres, et que celui-ci, dans certains contextes, cédait la place aux langues vernaculaires, il se perpétuait comme langue savante, tant écrite qu'orale, à travers tout le sous-continent, et demeurait un instrument d'expression pour la composition de pièces de théâtre et de poésie. Sur le plan linguistique, on ne constatait pas de fossé important dans la culture indienne puisque l'utilisation du sanskrit n'avait jamais cessé ; son prestige culturel se maintenait, mais son utilisation connaissait des fortunes diverses, qui dépendaient de l'activité commerciale et des vicissitudes du patronage politique et ecclésiastique. Comme Toynbee le remarque, la culture indienne ne pouvait renaître car « elle n'avait jamais connu la mort[41] ».

Ainsi, par le biais du sanskrit, on se tournait régulièrement vers le passé dans l'hindouisme orthodoxe, et ce depuis les toutes premières traces d'écriture. Cela a donné naissance aussi bien à une orthodoxie qu'à des

ruptures, plutôt qu'à des réformes, que beaucoup considéraient comme de nouvelles religions, que les hindous voyaient par la suite comme des variations de la leur propre, telles que le bouddhisme, le jaïnisme, voire le sikhisme. La prédominance de la diversité au sein même du principal courant de l'hindouisme permet d'expliquer aisément cette perspective. Ces nouvelles religions étaient fondamentalement des mouvements opposés aux castes qui exploitaient des conflits au sein de la hiérarchie inhérente à l'hindouisme. Cette hiérarchie, contre laquelle les intouchables luttaient à différents moments de l'histoire indienne, orienta finalement Ambedkar et ses partisans au Maharashtra vers un bouddhisme indépendant (en tant que « néobouddhistes ») et, autrement dit, les poussa à sortir complètement du courant dominant. Cependant, ce ne fut pas seulement la croyance qui marqua la destinée de ces traditions religieuses, mais aussi la non-croyance, tout comme l'« athéisme », que Max Müller désignait du terme d'« adévisme », sans aucun dieu. Alors même que l'hindouisme n'a jamais été une religion prescriptive sur le plan théologique, au même sens que les religions abrahamiques, il supposait simplement un ordre du monde qui était en un certain sens dirigé par Dieu ou un être transcendant. Toutefois, même dans les hymnes du Rig-Veda, il existe des éléments de scepticisme, par exemple au sujet de la naissance de l'univers dans l'hymne de la création :

> Et même le rien n'était pas, pas plus que l'existence…
> Les dieux eux-mêmes arrivèrent après la création,
> Par conséquent, qui sait véritablement quand elle est advenue[42] ?

L'hindouisme était moins prescriptif précisément parce qu'il conservait certaines des caractéristiques d'une religion constituée dans une culture orale, alors que les religions abrahamiques étaient dépendantes depuis leurs débuts de l'autorité spécifique du texte écrit[43]. Bien que l'Inde n'ait jamais été sous le contrôle d'une religion hégémonique, elle en possédait une qui se tournait vers le Rig-Veda. Elle développa également un certain nombre de mouvements de protestations internes, notamment ceux qui rejetaient complètement le régime brahmane, voire toutes les interprétations spirituelles, de même que la division générale entre le corps et l'esprit. Un tel mouvement de contestation était incarné par le Lokayata, ce qui pourrait se traduire par « populaire, qui prévaut au sein du peuple[44] », mouvement

qui était manifestement répandu. La question de savoir s'il a pris ou non une forme écrite est discutée – ce que nous savons dépend largement de ce qu'ont écrit ses détracteurs qui de toute évidence adhéraient à une autre croyance (spirituelle). Ses principales doctrines semblent avoir été exposées dans les *Brihaspati Sutra*, censés avoir été composés autour de 600 AEC, dont des extraits ont été conservés dans le *Sarva-darsana-samgraha* du brahmane Madhavacarya du XVe siècle. Mais le seul écrit qui nous reste de l'école est le *Tattvopaplavasimha* (ou « bouleversement de tous les principes[45] ») par le nihiliste extrême Jayarashi Bhatta (VIe siècle EC)[46].

Le mouvement Lokayata était extrêmement sceptique à l'égard des bénéfices liés aux sacrifices (et pas seulement hindous) et de toutes les croyances liées au surnaturel, de même qu'au système des castes. Il était spécifiquement non védique et semble avoir eu certaines affinités avec des formes antérieures de bouddhisme et de jaïnisme de même qu'avec les Ajivikas[47]. Il a été associé par certains à des rites tantriques et à des rituels sexuels, mais la caractéristique essentielle est son opposition à l'interprétation surnaturelle du monde :

> Quand la vie est là, vivez joyeusement
> Personne ne peut fuir l'œil scruteur de la mort :
> Une fois que notre corps est brûlé par les flammes,
> Comment diable pourrait-il revenir[48] ?

Bien entendu, on s'opposait fortement à ces visions du monde. Mais clairement cela constituait un élément séculier qui était présent dans la pensée indienne et qui semble avoir été associé au travail des scientifiques, surtout en anatomie et en physiologie, tout comme Needham associait le taoïsme avec la science chinoise, et tout comme la dimension de sécularisation était fondamentale pour la Renaissance italienne[49]. Pour les personnes religieuses, il était plus difficile de mener des recherches dans des champs où leur croyance considérait qu'elle avait déjà apporté une réponse. Il était particulièrement difficile de faire une contribution en médecine ; en théorie, les croyants étaient plus souvent préoccupés par l'âme que par le corps et, en outre, dans ce cas, le système de caste induisait que les deux-fois-nés ne pouvaient toucher les corps morts. La médecine indienne était néanmoins très importante : cela était vrai non seulement

pour la médecine ayurvédique, mais surtout pour la chirurgie, dans laquelle les Indiens excellaient[50].

Le mouvement Lokayata était considéré non seulement comme étant la vision du monde des gens ordinaires, mais également comme étant plus préoccupé par l'étude de la nature du fait de son approche « matérialiste », selon laquelle on n'attribuait aucune causalité à des forces surnaturelles à la faveur d'une perspective plus naturaliste. Dans le même temps, la doctrine rendait compte de l'engendrement de ce monde par l'activité sexuelle, comme il en allait chez certains peuples sans écriture (par exemple, dans le mythe du Bagré des LoDagaa du Ghana)[51]. Autrement dit, l'engendrement du monde était associé par analogie à celui des humains, avec un rapport sexuel. D'où l'intérêt potentiel des Lokayata pour de telles activités, comme dans le cas du tantrisme. Quoi qu'il en soit, leur approche était inévitablement plus orientée vers le monde ici-bas plutôt que vers l'autre monde, vers les femmes, vers l'acte d'amour et d'autres activités populaires, comme chez Épicure. Pour les Lokayata, il n'y avait pas de Dieu, pas d'âme et rien qui ne survivait après la mort.

Un commentateur[52] évoque effectivement l'époque où cette croyance prospéra comme étant une renaissance de l'histoire indienne[53]. Les matérialistes parlaient de liberté pour tous les individus. Tout comme les bouddhistes, ils étaient hostiles aux sacrifices védiques, à la mémorisation des mantras védiques, aux rituels répétitifs, au système de caste, aux pratiques magiques et ascétiques. En fait, les éléments s'influençaient sans doute les uns les autres. « L'Inde a bouillonné de libre pensée et le bouddhisme fut le produit de cette liberté[54]. » La conséquence de ce mouvement, écrit Shastri, « fut la naissance et la diffusion de différents arts et sciences ». Vatsyayana répertorie quelque soixante-cinq noms appartenant aux Beaux-Arts indiens qui furent probablement encouragés à cette époque. C'était une renaissance au sens d'une efflorescence, même si cela ne prenait pas le caractère d'un retour au passé. Mais elle affichait bien un dédain à l'égard de l'élément transcendant qui, pour une certaine part, constituait un aspect de la Renaissance italienne. Ainsi dans ces deux mouvements, il y avait un élément de sécularité. Alors que l'art demeure principalement religieux, un autre art existait bel et bien, dont une partie était très axée sur la sensualité. Dans l'Europe médiévale, l'art était « véritablement religieux », avec l'architecture gothique elle-même tout en verticalité, lorgnant vers le ciel ; les patrons de l'œuvre avaient des

motivations religieuses. En Inde, le problème se posait plutôt différemment. Car toutes les sculptures représentaient une forme féminine et étaient aux mains d'artisans séculiers qui insufflaient souvent à leur œuvre une vitalité sensuelle.

L'historien D. Chattopadhyaya note que les tantriques étaient également en mesure de contribuer à l'étude du corps humain en vertu de leur approche matérialiste, à laquelle ils ajoutaient la connaissance de l'alchimie et de la chimie générale[55]. Alors que les orthodoxes, surtout ceux qui appartenaient à des écoles idéalistes, étaient, comme nous l'avons vu, empêchés dans les faits de contribuer à l'anatomie parce que, d'abord, ils étaient avant tout préoccupés par l'âme et parce que, ensuite, seules les classes inférieures pouvaient toucher les corps morts. Le tantrisme, d'un autre côté, était affilié « à l'artisanat et aux professions traditionnellement méprisées », comme l'était le taoïsme en Chine ; les tantriques pouvaient donc faire des investigations dans le domaine sans aucune contrainte idéologique[56].

L'activité scientifique indienne dépendait fortement de l'alchimie, même si c'est par les musulmans que cette pratique passa en Europe aux environs du XIIe siècle EC. En un sens plus spécifique, l'alchimie tournait autour de deux objectifs, d'abord la transformation de métaux vulgaires en métaux nobles, ensuite la préparation d'un élixir de vie afin d'atteindre l'immortalité. La technique reposait sur la transformation du mercure et du soufre (qui devenaient du cinabre une fois combinés), une pratique qui requérait un laboratoire spécialisé, des assistants initiés et un équipement adapté à cette fin. Les débuts de cette alchimie ont pu survenir en Chine aux tout premiers siècles AEC, où elle était surtout liée au taoïsme. Elle ne fit pas son apparition en Inde avant le Ve ou le VIe siècle EC, où elle était liée au tantrisme et suscitait une importante littérature. Mais elle était également liée à l'Égypte ancienne et ses idées furent élaborées dans les théories grecques des éléments. L'alchimie, qui était pratiquée dans toute l'Eurasie, était indiscutablement le précurseur et le modèle des expérimentations chimiques de ce qu'on a appelé la « révolution scientifique » en Europe et, au départ, en arabe, ces activités étaient linguistiquement indistinctes. La chimie proprement dite n'émergea seulement en Europe qu'à la fin du XVIIIe siècle, lorsqu'elle offrit une explication mécanique des transformations.

Dans ce qu'on a appelé les débuts de l'époque historique (vers 500-150 AEC), l'alphabet consonantique est clairement apparu et, grâce à l'écriture, des dynasties identifiables sont documentées pour cette période dans les purana. L'âge au cours duquel l'« histoire » apparaît en Inde, l'âge de Buddha, est « celui des grandes inquiétudes intellectuelles et spirituelles », qui engendra à la fois des philosophes et des marchands[57]. À cette époque, le sanskrit devint la langue parlée du petit nombre éduqué, de même que la langue écrite de la religion védique. Certains écrits profanes remontent au IIIe siècle AEC, mais les inscriptions datant de la période suivante sont plus importantes. On constate déjà un retour à une époque antérieure, à une autre culture. Par conséquent, dans certaines sphères, la littérature védique était mise en cause, suscitant les doctrines de l'idéalisme et du matérialisme, à savoir du surnaturalisme hindou et du scepticisme Lokayata ; et alors que l'orthodoxie continuait d'exercer son influence, ces traditions alternatives étaient également présentes et les remises en question conduisaient à la création du bouddhisme et du jaïnisme, chacun privilégiant l'égalité (ainsi que le firent en fait les sectes *bhakti*), la vie monastique organisée de façon démocratique, la langue vernaculaire locale, l'instruction et l'amélioration du statut des femmes. En outre, l'un comme l'autre remettaient en cause l'orthodoxie védique. Au départ, le bouddhisme ne faisait pas un grand usage du sanskrit (privilégiant le pali prakrit) parce que sa principale congrégation était constituée de roturiers locaux mécontents du système qui consacrait le sanskrit. Bien plutôt, ces religions plaisaient aux marchands qui approuvaient la doctrine non védique d'*ahimsa* (« non-violence », autrement dit favorable à une coexistence pacifique) et, alors que l'économie prospérait, en échange d'une aide qui leur paraissait surnaturelle, ils contribuaient aux monastères ainsi qu'à d'autres dotations, comme le faisaient les femmes des dynasties royales. Avec cette activité économique, on assista à l'essor des villes et de toute l'économie, à la formation des guildes, au rôle des banquiers et l'utilisation de pièces au cours de l'époque bouddhique et Maurya du Ve siècle AEC. La nouvelle écriture, la prospérité économique, les religions non védiques, firent croître l'activité littéraire : tous ces aspects étaient liés et constituaient une efflorescence[58]. Cependant, la littérature bouddhique était sans grande incidence sur le développement de la science parce que sa philosophie tournait autour du *nirvana* et était préoccupée par des considérations relatives à l'éternité, s'intéressant assez peu aux sciences positives, si ce

n'est dans le champ de la médecine[59]. Les jaïns étaient d'un autre côté plus proches des hindous et « manifestaient un très grand intérêt à l'égard des savoirs profanes et des sciences, notamment des mathématiques[60] ».

Dans l'ensemble des échanges d'informations, l'Inde occupait une position géographique favorable. Elle avait reçu très tôt nombre de connaissances du Proche-Orient, notamment au cours de l'âge du bronze lui-même. Elle était en contact avec l'Égypte et l'Asie de l'Ouest depuis les temps préhistoriques. Aux époques historiques ultérieures, l'Empire achéménide et les Grecs au nord faisaient le lien avec la Méditerranée. Tant Rome que l'Égypte avaient des échanges avec le sous-continent. Avec la diffusion du bouddhisme en Chine, de nombreux contacts se développèrent dans les deux directions, impliquant également des échanges scientifiques. L'ouverture des routes de la soie et l'avènement de l'islam resserrèrent encore davantage les liens.

En astronomie, les systèmes védiques étaient favorisés, mais le développement du zodiaque stellaire, ou du système *nakshastra*, a bien pu être influencé par Babylone. Par la suite, ils durent beaucoup aux Grecs, même s'ils ajoutaient toujours quelque chose à ces emprunts étrangers. Les exportations vers la Chine furent également importantes, notamment le bouddhisme, les étoffes de coton et le sucre, tout cela commençant à peu près à l'époque de l'ère chrétienne. Mais c'est par le biais des musulmans que le savoir hindou dans ce champ passa en Europe latine et de ce fait imprégna la Renaissance européenne.

Au cours de l'époque précédant l'ère Maurya, Gandhara, avec sa capitale Taxila (la forme hellénisée de Taskshalila), à cheval sur l'Indus, était l'endroit privilégié pour une efflorescence culturelle. Elle était située sur une voie de communication avec l'Iran et subissait l'influence de l'Empire achéménide de Perse ; vers 519 AEC, cela prit de fait fin lorsqu'elle devint l'une des vingt-deux satrapies. Cette région servit de canal non seulement pour les produits lainiers, mais également pour l'art grec qui, avec l'art indien, jeta les bases de l'essentiel de la sculpture bouddhique. Dans ces œuvres, la mère de Buddha ressemblait à une matrone athénienne et toute une série de visages ressemblant à Apollon firent leur apparition dans la sculpture. Mais, au départ, il s'agissait davantage d'un regard vers les Grecs qui leur étaient contemporains que vers le passé. Car un mélange de culture grecque et indienne eut lieu non seulement dans l'Empire perse qui

combattait les Hellènes en même temps qu'ils affichaient des éléments de leur culture, mais aussi lorsqu'Alexandre conquit par la suite la région et établit certaines colonies vers 327 AEC, ce qui encouragea le commerce et les communications avec l'Asie de l'Ouest. Il n'existe nulle trace de ce contact dans les sources indiennes disponibles, si ce n'est dans les références à des joueuses de flûte yavana et autres esclaves dans les pièces de théâtre et la littérature connexe, même si un certain nombre de Grecs rapportèrent leurs propres impressions de l'Orient ; leur usage de la littératie était sans nul doute plus étendu. Pourtant, on dit d'Alexandre qu'il a rencontré Chandragupta Maurya, le premier dirigeant de l'Empire Maurya qui combattit par la suite la dynastie séleucide d'Iran et alla dans le précédent territoire d'Alexandre lorsqu'il l'abandonna. Cette période fut suivie d'une ère de relations amicales et de la rédaction à Taxila d'un important traité d'économie politique, à savoir l'*Arthashastra* de Kautilya, dont on pense qu'il a été le Premier ministre de Chandragupta[61]. Cependant, avec son petit-fils Ashoka, la dynastie en vint presque à son terme, en dépit du fait qu'il avait construit des routes et des maisons de villégiature, planté des herbes médicinales et fondé des centres de soins pour les malades. Son régime manifesta un degré étonnant d'humanisme politique et social, avec son message de tolérance religieuse et d'éthique éclairée. Mais l'empire reposait sur les impôts fonciers, sur une bureaucratie et une armée bien rétribuée, aussi était-il difficile et coûteux de soutenir une telle organisation, malgré les progrès de l'agriculture, une certaine irrigation et l'expansion du commerce. Les arts s'épanouirent également. Il ne subsiste aucune sculpture depuis la période Harappa jusqu'à l'époque Maurya, sur une période de plus de mille ans ; mais le patronage des empereurs Maurya, la prospérité matérielle croissante et l'influence occidentale menèrent à un « renouveau » de la culture, même dans un contexte de désintégration politique[62]. La désintégration de l'Empire Maurya fut suivie par l'essor d'un certain nombre de petits royaumes au nord (180 AEC-300 EC), mais en dépit de la fragmentation politique, l'économie prospéra. Ce fut l'époque des rois indo-grecs, dont le dernier fut Ménandre (vers 155-130 AEC), qu'on appelait Milinda en Inde. Il a fait l'objet d'un dialogue écrit, *Les Questions de Milinda*, avec un philosophe bouddhiste, Nagasena, au terme duquel on dit que le roi est censé s'être converti. Dans le même temps, la détermination des dirigeants han de Chine à maintenir à l'écart les tribus d'Asie centrale les amena par la suite à se rendre en Inde où ils établirent des dynasties

locales qui suivaient les coutumes régionales. Par exemple, des inscriptions royales provenant de toute part attestent des donations faites aux moines et aux monastères bouddhiques, souvent par des princesses, ainsi que des dons de terre aux brahmanes, de même que l'exécution de sacrifices védiques par les dirigeants[63]. La pluralité se perpétuait.

Au sud, les inscriptions en tamoul-brahmi de cette période attestent d'autres donations faites à des moines bouddhistes et jaïns par la royauté de même que par des marchands et des artisans. Ces présents sont confirmés par la littérature *sangam*, des poèmes en tamoul classique, éléments qui furent marqués par l'intrusion d'une tradition sanskrite venue du nord. Alors que la production de riz prospéra dans le Sud, le commerce avec les Romains de même qu'avec l'Orient était également très important. Au nord, la civilisation babylonienne avait fait usage auparavant des bois indiens et tant Romains que sémites empruntèrent les voies commerciales côtières jusqu'à la découverte du phénomène des moussons, saisonnières et régulières, qui permit le voyage direct, conduisant à des échanges encore plus dynamiques avec le Proche-Orient. Ce commerce se développa surtout avec le Sud, sur les deux versants de la péninsule indienne, avec Muziris à l'ouest et Arikamedu à l'est, en partie pour les épices mais aussi pour d'autres objets de luxe. Si l'on en croit le nombre de pièces d'or romaines et la qualité des poteries, le commerce a dû être important et profitable. La culture connut également une expansion et la littérature s'épanouit, et pas seulement la poésie. Les épopées populaires formaient un recueil d'histoires contenues dans les pièces de théâtre, telles celles de Bhasa, fondatrices du drame sanskrit ; de fait, Bharata écrivit sa propre étude de dramaturgie. Dans le domaine des sciences, l'astronomie et la médecine venaient en premier, reflétant un échange d'idées avec l'Asie de l'Ouest. Deux compendiums médicaux fondamentaux, de Charaka et Sushruta, furent rédigés à peu près à cette époque[64]. Les recueils semblent avoir été écrits vers 100 EC à Taxila et à Bénarès sous le règne Gupta au IVe siècle respectivement. La matière sur laquelle ils prenaient appui provenait en partie de l'ère bouddhique des premiers siècles, reflétant un essor de la médecine au cours de la période Maurya.

Il y a bien pu y avoir là un petit « âge d'or » de la médecine à cette époque, sans doute imputable à un niveau plus élevé d'organisation institutionnelle, sous bien des rapports, de la vie impériale, notamment militaire. Le savoir médical était la consolidation d'un ensemble de

traditions et de coutumes, tant de la médecine grecque que de textes mineurs bouddhiques disparus ; les *viharas* (des monastères) étaient probablement des lieux où étaient rassemblés de tels documents. Les compendiums Charaka et Sushustra, avec les plus brefs et fragmentaires *Bhela Samhita*, fournissent une très importante source du corpus ayurvédique ultérieur ; dans la forme qui nous est parvenue, ces textes contiennent de notables éléments sur la diététique, les vertus d'un vaste herbier, les techniques chirurgicales sophistiquées allant jusqu'à la chirurgie oculaire et esthétique, les causes et les symptômes de toute une série de maladies (notamment les œdèmes, les hémorroïdes, les diverses fièvres, l'épilepsie, la tuberculose, l'asthme, et potentiellement toutes les maladies les plus communément identifiées), les divers types d'épidémies, les techniques d'examen clinique, le diagnostic et le pronostic, la médecine de la fécondité (avec notamment les aphrodisiaques), la gynécologie et les soins du fœtus, la saignée, l'art de la guérison, et une très importante pharmacopée détaillée d'origine animale, végétale, voire minérale. Vers la fin de l'époque Gupta, on observe également les soins détaillés en matière d'obstétrique dans l'*Astangahrdaya* de Vagbhata en 600 EC et une systématisation des pathologies dans le *Rugviniscaya* de Madhavakara vers 700 EC qui allait devenir le modèle de presque tous les traités médicaux postérieurs à l'ère Gupta.

La médecine ayurvédique a clairement émergé à partir des techniques curatives antérieures des sociétés orales. C'était pourtant essentiellement une médecine écrite. Comment autrement aurait-on pu avoir la liste de six-cents médicaments et des trois-cents opérations chirurgicales différentes ? La chirurgie elle-même était fondée sur la dissection et il existait une forme de serment d'Hippocrate[65]. L'objet de la médecine ayurvédique était de maintenir un corps et un esprit sains, en se fondant sur les humeurs, mais sans éviter les interventions chirurgicales (et ce sans tarder). La production de ces textes impliquait une connaissance encyclopédique des questions médicales, notamment la « médecine sociale », l'histoire, la chimie, la psychologie, la cosmologie et la religion. Les docteurs indiens vinrent en Europe avec l'armée grecque qui influença leur médecine, mais on ne sait guère jusqu'à quel point, même si cela a pu comporter une compréhension de la question des humeurs[66]. Et les influences allaient dans les deux sens, comme avec la médecine arabe et perse. Les compendiums médicaux arabes étaient traduits dans les deux langues. En fait, la Perse était

influencée par la médecine indienne avant même l'arrivée des Arabes, comme nous le voyons dans le centre médical de Gundishapur au Ve siècle. Un siècle plus tôt, les manuscrits médicaux trouvés sur la route commerciale entre la Bactriane et la Chine à Kucha en Asie centrale fournissent le témoignage de la diffusion d'une telle connaissance vers l'est, notamment au Tibet et en Asie du Sud-Est. Un aspect intéressant de la médecine indienne réside en ce qu'elle continua de s'étendre et de développer ses analyses jusqu'à l'arrivée des praticiens européens.

Au cours de l'époque Gupta (vers 320-540 EC), on a pu observer une nette efflorescence culturelle, par exemple à Ujjain, une des capitales du pays. Cette période connut une expansion de la connaissance en médecine ainsi qu'en astronomie et, parmi d'autres champs, en mathématiques. L'éducation se déployait dans les monastères, dans les *mathas* hindous et jaïns, et dans les *viharas* bouddhiques, même si elle était principalement religieuse, relayant une tradition védique antérieure. Mais l'environnement pédagogique d'une *vihara* bouddhique était moins formel qu'ailleurs, et une formation plus approfondie de type universitaire se développa bel et bien à Nâlandâ, non loin de la vieille métropole Maurya de Pataliputra (la Patna d'aujourd'hui) dans le Bihar, enseignements qui consistaient en une sorte de *quadrivium* élargi comportant grammaire, rhétorique, prosodie, logique, métaphysique et médecine. Il est probable qu'avec l'essor de l'organisation institutionnelle, la période Gupta ait coïncidé avec, et ait accéléré, une augmentation importante de l'usage de l'écriture à diverses fins. Les principaux documents écrits utilisés pour l'étude de la médecine étaient des versions régulièrement augmentées et amendées de compendiums et, en outre, le dynamisme du monde universitaire a dû constituer un facteur important pour la prolifération de ces écrits sous la forme que nous leur connaissons aujourd'hui. En Inde, à cette époque, le système décimal était pleinement en usage, comme l'atteste l'inscription qui apparaît au Gujarat datée de 595 EC ; la plus ancienne et incontestable apparition du zéro dans un traité hindou est un fragment de 876 EC, l'ère post-Gupta étant bien entamée. À partir de là, le système se diffusa en Indo-Chine et au Japon et fut repris en Occident par al-Khwarizmi au IXe siècle, puis arriva finalement en Europe au XIIe siècle. Selon un moine chrétien du Xe siècle, les Indiens avaient une inventivité très subtile et tout le monde reconnaissait leur supériorité en arithmétique, en géométrie et dans les autres arts libéraux[67]. Comme nous l'avons vu, les mathématiques se développèrent fortement au

cours de la période Gupta, principalement en raison du fait que les Indiens manipulaient un système de nombres plus abstraits (les chiffres « arabes »). Certaines découvertes faites en Inde en des temps reculés étaient inconnues en Europe jusqu'à la Renaissance, voire plus tardivement.

Dans l'enseignement supérieur, des évolutions très importantes eurent lieu dès les premiers temps. Outre Nâlandâ, bien d'autres institutions d'enseignement existaient en Inde qui, même si elles étaient liées à des sectes religieuses, notamment bouddhiques, semblent avoir également délivré un enseignement sur des sujets profanes. L'université de Takshashila (qu'on connaît également sous le nom hellénisé de Taxila que nous avons évoqué en tant que capitale Maurya du Gandhara, avec ses contacts avec la Perse) était une importante institution de ce genre, la « capitale intellectuelle de l'Inde », surtout pour les savants brahmanes. Elle pourvoyait une éducation exemplaire que les souverains locaux tenaient en haute estime. Elle attirait principalement les étudiants issus des castes des brahmanes et des guerriers, de toute l'Inde. Il existait une certaine démocratie dans l'enseignement, des personnes de différents groupes se rencontrant lors de discussions générales. L'enseignement comportait non seulement les classiques religieux, mais également dix-huit arts et sciences qui incluaient la connaissance des éléphants, la chasse, l'archerie, les pouvoirs magiques et diverses formes de divination. La médecine, le droit et les sciences militaires étaient dispensés dans des écoles qui possédaient des cursus distincts. De nos jours, on peut trouver les ruines de l'ancienne ville de Taxila dans la province du Pendjab au Pakistan, à environ trente kilomètres au nord-ouest d'Islamabad. Il s'agissait d'une des plus anciennes universités du monde, la plus révérée d'Inde, surtout par les hindous et les bouddhistes. Elle était appréciée par les premiers car le grand stratège Chanakya (Kautilya), qui semble avoir par la suite consolidé le royaume de l'empereur Chandragupta Maurya, y était professeur titulaire. On dit que son traité politique, l'*Arthashastra* (La connaissance de l'économie, en sanskrit), a été écrit au Takshashila même, où le grammairien Panini était en activité. Elle est également prisée par les bouddhistes parce qu'on pense que la forme mahayana de la religion a été fondée dans cette école.

Certains chercheurs font remonter l'existence de Takshashila à environ 700 AEC, peut-être aux tout débuts de l'écriture alphabétique à l'extrême nord, et elle est restée un foyer d'apprentissage jusqu'au sac de la ville par les envahisseurs nomades venus d'Asie centrale (les Hephtalites) au

ve siècle EC. Les étudiants étaient d'ordinaire âgés de seize ans quand ils faisaient leur entrée à l'université et apprenaient les quatre Veda et les dix-huit arts et, en outre, il y avait les écoles spécialisées dont nous avons parlé.

Nous avons déjà mentionné un autre ancien foyer d'enseignement supérieur, celui de Nâlandâ, un lieu dont on pense que Buddha Gautama l'a visité avant sa fondation, prononçant des sermons près des « manguiers de Pavarika ». Alors que Taxila était pour une large part hindoue, Nâlandâ était fondamentalement bouddhique. L'enseignement était bien doté et généralement gratuit, attirant des étudiants de toutes les sectes d'Inde et de ses environs, notamment de Chine. Il est bien possible qu'elle ait été le plus ancien et certainement le plus vaste centre d'apprentissage résidentiel que le monde ait jamais connu. Au cours de son époque faste, elle avait plus de dix-mille étudiants ainsi que mille-cinq-cents professeurs, et sa bibliothèque était logée dans un bâtiment de neuf étages. On dit que les sujets qui y étaient enseignés couvraient tous les champs du savoir. Le nom de Nâlandâ signifie littéralement « le lieu qui accorde le lotus ». Selon une biographie tibétaine, Nagarjuna (vers 150-250) y a été éduqué dans un monastère. Ashoka est réputé y avoir fondé un temple ; c'était également un lieu saint pour les jaïns et on dit du fondateur Mahavira qu'il y a passé quatorze saisons humides[68]. Cependant, les études historiques indiquent que l'université a été fondée seulement après, au cours de l'Empire Gupta (vers 320-546 EC), apparemment par Kumaragupta. Par la suite, nous disposons de témoignages plus tangibles. Un voyageur bouddhiste de la Chine de la dynastie des Tang, Xuan Zang, a consigné au viie siècle et de façon très détaillée ses impressions relatives à l'université[69]. Il s'agissait d'une « école du débat » où des gens de diverses fois et sectes pouvaient discuter en public. Elle était conduite de façon « démocratique » avec un enseignement marqué par la tolérance et la liberté ; les étudiants pouvaient se consacrer à des études brahmaniques ou bouddhiques, dans le domaine des arts et des sciences.

Dans une large mesure, le bouddhisme tibétain (vajrayana), de même que d'autres variantes du bouddhisme mahayana au Proche-Orient, émergea à partir d'écoles de pensée à Nâlandâ de la fin du ixe au xiie siècle. Le theravada, l'autre principale école du bouddhisme, avait un centre à Nagarjunakonda (nommé ainsi d'après Nagarjuna, réputé pour avoir enseigné à Nâlandâ) en Andhra Pradesh, et fut observé au Sri Lanka, au Myanmar, en Thaïlande, au Cambodge ou ailleurs, et les écoles theravadas

ultérieures s'y développèrent aussi. De nombreux étrangers venaient y étudier et beaucoup de diplômés de Nâlandâ travaillaient à l'étranger. En 1193, le campus universitaire fut détruit par les envahisseurs turcs musulmans sous Bakhtiyar Khalji qui, selon un historien perse, avait brûlé tous les livres. On a considéré cet événement comme le point culminant de la quasi-éradication du bouddhisme en Inde, mais en réalité il fut assimilé au système de croyance brahmane au XIIe siècle.

D'autres grandes universités étaient implantées à Vallabhi, qui étaient surtout importantes pour les jaïns et qu'évoque le voyageur chinois Yi Jing au VIIe siècle, de même qu'Odantapuri au Somapura Mahavihara, visité par de nombreux moines tibétains, mais détruit au XIIIe siècle, ainsi que l'université bouddhique Vikramshila. Cependant, Varanasi, également connu sous le nom de Bénarès, s'est perpétué comme pôle principal d'enseignement hindou, et on l'a appelé la « capitale culturelle de l'Inde ».

Ces institutions d'enseignement supérieur, qui ont proliféré en Inde, gravitaient principalement autour d'institutions religieuses, pour l'essentiel bouddhiques. Leur contenu pédagogique fut par la suite incorporé au brahmanisme, qui finit par faire d'elles des cibles toutes trouvées pour les conquérants musulmans ou leurs convertis qui tentèrent de les anéantir. La plupart de ces institutions étaient en premier lieu consacrées à l'enseignement religieux, en faisant usage du sanskrit. Pour la science, on devait fréquemment regarder ailleurs, vers les cours par exemple et, pour les techniques, vers les guildes qui foisonnaient au rythme de la croissance économique[70]. Alors que les temples et les monastères devenaient par conséquent plus complexes, les arts décoratifs et la sculpture se sont épanouis, par exemple dans les fresques d'Ajanta, et semblent s'être diffusés à partir de sources bouddhiques.

S'agissant des autres réalisations, la physique était étroitement liée à la religion, préoccupée par la compréhension du monde. Par exemple, les savants indiens développèrent la théorie atomique indépendamment des Grecs, même si « les idées indiennes sur l'origine et l'évolution de l'univers regardent plutôt vers la religion que vers la science[71] ». Le fait que la Terre soit plate a très tôt été rejeté par les érudits au cours de l'ère chrétienne, peut-être sous l'influence des Grecs. Cela traduisait la naissance d'un authentique sens de la géographie. On adopta certaines thèses en astronomie, sans doute une fois encore sous l'influence grecque, car on en

avait besoin pour les prévisions. En chimie, les Indiens se concentraient sur les substances médicinales, surtout celles qui comportaient du mercure. Comme nous l'avons vu, le pays développa une science chirurgicale empirique, laquelle resta en avance sur celle des Européens dans ce champ jusqu'au XVIIIe siècle. Le calcul fut manifestement soutenu par les développements des mathématiques indiennes, surtout le système décimal. Les *Siddhantas* des débuts de l'époque Gupta, écrits à la fin du IVe siècle et au début du Ve siècle et consacrés essentiellement à la question du calcul en géométrie et en astronomie, doivent probablement quelque chose, et jusqu'à un certain point, aux traités de mathématiques grecs, ainsi que l'a suggéré al-Biruni ; il est probable que le patronage des Gupta motiva l'adoption des modèles astronomiques grecs et promut leur amélioration avec un contenu hindou. On traitait d'observation astronomique dans des textes tels que le *Surya-Prajnapati* et le *Vedanga Jyotisha*. Le premier astronome proprement scientifique, Aryabhata, calcula la valeur de π et la durée d'une année solaire dès 499 AEC ; il accepta l'idée d'une Terre faisant une rotation sur un axe, l'ombre du globe se traduisant par une lune décroissante, et l'origine lunaire de l'éclipse. Sen parle de lui comme du « leader de la renaissance mathématique hindoue[72] » et il fut suivi plus tardivement par certains mathématiciens importants tels que Brahmagupta (598-668 EC), tout cela se poursuivant jusqu'à l'époque moderne. L'astronomie et les mathématiques indiennes à leur tour influencèrent les calculs arabes et la suprématie indienne dans ces champs dépendait de manière significative de l'utilisation d'un système de numération décimale de position. Les Babyloniens disposaient également d'un système de numération de position, mais sexagésimal. Cependant, les Indiens avaient fondé leurs calculs sur le chiffre dix, même dans les Veda, et faisaient usage du zéro au moins depuis l'époque d'Aryabhata.

Même si les réalisations de la science indienne étaient considérables et ont probablement influencé les Grecs en médecine, puis toute l'Europe des débuts de la Renaissance, cela ne semble pas s'être opéré sur le mode de la poussée soudaine, mais bien plutôt selon une évolution lente mais générale. Après l'arrivée des musulmans, la science a pris différentes formes. Néanmoins, on dit de l'âge classique qu'il représente une « époque glorieuse » s'agissant des sciences et des techniques comme d'histoire de façon générale. « À partir des environs du IVe siècle apr. J.-C. jusqu'aux environs du VIIIe ou du IXe siècle et aussi quelques siècles plus tard,

différentes branches de la science connurent un grand âge d'or, et furent même codifiées dans des […] textes[73]. » Les ouvrages de médecine furent traduits dans d'autres langues et le praticien perse al-Razi a intégré de telles connaissances dans son compendium, lequel fut traduit en latin au XIIIe siècle et devint une œuvre commune de référence en Europe à la fin du Moyen Âge. Ce fut également le cas de l'alchimie, de la chimie, des idées atomiques (seulement remises au goût du jour en Europe au XVIIe siècle), de la théorie de l'*impetus*, des pratiques techniques (notamment la métallurgie) et de l'agriculture : la science indienne « participait efficacement à l'évolution, voire à la transmission des idées scientifiques et des techniques[74] ». Mais il s'agissait plus d'une évolution que d'une « révolution scientifique ». Elle se poursuivait dans le temps et influençait, ou était influencée par, les études chinoises et arabo-persanes et, par le biais d'al-Khwarizmi et d'autres, avait toute son importance pour « la renaissance mathématique de l'Europe », inaugurée au XIIIe siècle avec la publication de l'œuvre de Pisano sur le système de numération de position qui venait d'Inde[75].

À l'ère Gupta, le règne de Chandragupta II, « marque sans doute le sommet de la culture indienne ancienne[76] » ; elle arrive « alors à un degré de perfection qu'elle n'a plus jamais atteint ». Cette période est aussi décrite comme un âge d'or ou un âge classique du patronage littéraire et musical, le sanskrit étant la langue de l'élite à la Cour et dans l'aristocratie. Il était également utilisé pour l'écriture des pièces de théâtre pour ce public, surtout des comédies romantiques, pour les pièces et poèmes de Kalidasa et pour une tragédie écrite par Shûdraka[77]. En outre, la biographie et les fables étaient des formes littéraires populaires. Des rudiments de critique littéraire se développèrent également ainsi que des écrits juridiques qui commentaient les Lois de Manu (*Manava-Dharmasastra*). Ce fut une période au cours de laquelle les normes de la littérature, de l'architecture, de la philosophie et de l'art indiens ont été établies, une époque d'« hindouisme renaissant » et de prospérité matérielle[78]. Au cours de cette période, qu'un auteur qualifie de « grande renaissance brahmane[79] », le commerce se développa et, pour certains, la vie était prospère. Le niveau de « luxe » peut s'observer dans le *Kamasutra*, un traité d'amour sexuel, caractéristique d'une haute société libéralisée qui n'était certainement pas endiguée par des éléments davantage puritains propres à la religion.

Cependant, on a dit que « même si on s'y réfère souvent comme à une Renaissance indienne, la période Gupta ne doit pas à proprement parler être comprise comme une renaissance, si ce n'est au sens politique de réapparition d'un règne unifié qu'on n'avait pas connu depuis l'extinction de la dynastie Maurya[80] ». Elle comportait bien entendu des références à la religion védique et à la littérature sanskrite et connaissait un épanouissement de la culture. Après la chute de l'Empire romain, l'Inde communiquait peu avec l'Occident ; elle connut néanmoins de son propre chef une « efflorescence » après « une longue période de développement progressif », une « sophistication et une grande fermeté de l'expression dans la musique, la littérature, le théâtre et dans les arts plastiques[81] ». De sorte que la période peut être considérée comme « classique » au sens où se définit « une norme ou un niveau de perfection jamais atteint auparavant ou depuis, et dans le parfait équilibre et l'harmonie de tous les éléments stylistiques et iconographiques[82] ». Une fois encore, mouvement et continuité coexistaient. La grande épopée indienne, le *Mahabharata*, connut sa version définitive à cette époque et le *Ramayana* bénéficia d'une popularité renouvelée.

De fait, la Renaissance brahmane de l'âge d'or de l'époque Gupta est comparée par l'historien d'art Rowland à la Renaissance italienne elle-même[83]. Il mentionne spécifiquement les noms de Léonard, de Giotto et du Gréco. « La richesse et la conception dramatique du relief », écrit-il de cette période, « sont une indication infaillible d'une véritable renaissance qui eut lieu dans l'art de l'église hindoue[84] ». Cependant, poursuit-il, « la [sculpture] au cours de la période de domination Gupta, tout comme les arts connexes de la peinture et de l'architecture, ne doivent en aucun cas être considérés comme un renouveau ou une renaissance, mais plutôt comme le point culminant logique de plusieurs traditions continues[85] », principalement la tradition indienne de Mathura et l'héritage de l'art gréco-romain. Il est marqué par « une maîtrise parfaite de l'exécution et une sérénité majestueuse dans l'expression *qui ont rarement été égalées dans aucune autre école artistique*[86] » (c'est moi qui souligne). Mais dans la peinture de l'époque Gupta, comme en architecture et en sculpture, il s'agit « simplement du point culminant, non pas du renouveau, d'une tradition très ancienne[87] ». La continuité est constamment soulignée. À cette époque, trois types de peinture existaient – trouvant leur place dans les temples, les palais et les demeures particulières – et se répartissaient entre les peintures

« vraies », « lyriques » et « profanes ». La combinaison d'art sacré et d'art profane est inhérente aux fresques d'Ajanta de même qu'à d'autres formes Gupta qui occupent « une position correspondant à l'art grec et romain en Occident[88] ». C'était « classique » dans le même sens, mais cet élément n'a jamais été rejeté de la même façon que l'art classique en Occident, et donc n'avait nullement besoin d'une renaissance. Il y avait une plus grande continuité, mais ni stagnation ni immobilité.

À titre d'exemple, les épopées elles-mêmes étaient constamment réinterprétées au cours de cette époque. Elles ont longtemps continué d'être une source d'inspiration. Dans le théâtre sanskrit de la période Gupta, de nombreuses pièces de théâtre étaient basées sur ces éléments quand d'autres utilisaient des intrigues inventées par des auteurs. On distingue des éléments profanes, alors que d'autres pièces reposent sur des éléments tirés entièrement de textes sacrés ; par la suite, au début du VIIIe siècle, Bhavabhuti écrivit une pièce basée sur le *Ramayana*, une tradition qui s'est perpétuée jusqu'à nos jours. La région dravidienne au sud connut une expérience similaire. Pendant l'Empire Chola (du Xe au XIIe siècle), nous observons un éveil des littératures à partir du Xe siècle en langue kannada, en télougou et malayalam, les premières œuvres s'inspirant des épopées sanskrites. En télougou, il en allait de même avec celles des brahmanes Nannayya Bhattaraka (vers 1000-1100 EC), qui commença le *Mahabaratamu*, achevé au XIIIe siècle. C'est ainsi que les épopées sanskrites finirent par faire intégralement partie d'une tradition de plus en plus fournie de langues régionales.

Même si l'Inde manifestait un degré très important de continuité culturelle pour les questions religieuses, ce n'était pas le cas dans les autres sphères. Le pays connut d'importantes évolutions dans le champ de l'économie, surtout s'agissant de la production du coton qui depuis les temps les plus anciens était exportée tant en Orient qu'en Occident. C'était la même chose pour la culture en un sens plus restreint, qui connaissait des périodes spécifiques d'« efflorescence ». Même s'il existait une continuité de la culture religieuse, certaines époques étaient en proie à de substantielles transformations. La rigidité du système de caste hindou figurait parmi les premiers facteurs de son rejet et de l'émergence du bouddhisme et du jaïnisme. La réabsorption du bouddhisme mahayana dans l'hindouisme a fourni un nouvel exemple remarquable de cette transformation. La division entre les branches shivaïtes et vishnouites est

également intervenue. La première branche se préoccupait davantage du culte orthodoxe de Shiva, la seconde, qui s'orientait davantage vers Krishna, vit l'émergence des cultes *bhakti* dédiés à une dévotion personnelle et à l'égalité. On trouve aussi une tendance, qui est locale et limitée, à passer d'un polythéisme à une forme de monothéisme.

Au cours de ladite « époque féodale[89] » qui suivit entre 700 et 1200 EC, l'éducation qui était entre les mains de brahmanes devint progressivement théologique et orthodoxe. La littérature connut une phase de relative stérilité. L'architecture des temples, souvent la marque de fabrique des réalisations classiques, se hissa de fait à des sommets, surtout dans le nord et au centre du pays dans de grandes villes commerciales et culturelles comme Khajuraho, Bhubaneswar, Pattadakal, Aihole et Ellora, ainsi que Kanchipuram et Thanjavur dans le Sud. La culture religieuse était particulièrement prégnante à cette époque, et il n'y avait guère de renaissance généralisée avant l'arrivée des dynasties musulmanes autour de 1200. Cette invasion en elle-même n'a pas conduit à une renaissance ou à une réforme, mais s'est traduite par un renforcement de l'hindouisme orthodoxe. En matière d'économie, le royaume Chola au sud prospérait, faisant un large commerce avec l'Asie du Sud-Est, conquérant Ceylan et envoyant une expédition navale à Sumatra en Indonésie. La culture tamoule, si elle n'était pas démocratique, était du moins populaire[90]. Au nord, la domination musulmane s'étendait, allant jusqu'à Madurai au sud. Mais un important royaume hindou fut également fondé à Vijayanagar qui établit des relations avec l'envahisseur portugais à Goa.

Vijayanagar réagit bel et bien à la menace musulmane au sud de l'Inde avec ce que Stein a appelé le « prébandalisme centralisé[91] », mais sa haute culture était « fondamentalement conservatrice et accumulatrice, orientée vers le soutien de la culture brahmanique[92] » : on trouve peu de traces d'innovation. Pendant près de trois siècles (de 1336 à 1565), cet empire a résisté aux attaques des musulmans venus du nord, et en particulier des Bahmanides (dont les chefs ont détruit les temples et les écoles des brahmanes, comme l'ont fait les chrétiens), a combattu en faveur de l'hindouisme et a prescrit « les vieilles traditions rurales dans sa politique, son savoir et les arts[93] ». Vijayanagar était pour une large part un « état guerrier » impliqué dans des combats endémiques avec les musulmans et parfois avec les hindous, dépendant fortement des importations de chevaux de cavalerie d'Arabie et des ports de l'ouest, mais dans le même temps, elle

prospérait avec ses dirigeants patronnant les lieux sacrés hindous et les écoles[94]. Des ambassadeurs arrivaient de Perse et étaient envoyés en Chine ; Krishna Deva Raya « édifia une ère glorieuse » car c'était un grand administrateur. Il réorganisa l'armée tout en patronnant également les arts qui « contribuèrent beaucoup à la beauté et aux infrastructures de la capitale » : il était aussi érudit et poète[95]. L'essentiel de la poésie s'écrivait en sanskrit et une partie dans les langues vernaculaires. Elle était religieuse principalement même s'il existait une poésie profane. Les travaux en kannada, souvent effectués par les jaïns, étaient plus en lien avec les sujets profanes, notamment scientifiques. Mais « la division propre à l'héritage classique européen entre une branche "chrétienne-religieuse" et une branche "gréco-latine profane" n'avait pas d'équivalent dans les sources hindoues traditionnelles[96] ». Les deux éléments s'entremêlaient.

Lorsque les musulmans arrivèrent en Inde depuis le nord, un certain nombre de destructions eurent lieu, non seulement d'universités mais également de monuments, même si, de façon générale, ils étaient des dirigeants tolérants. On observa cependant moins « d'influence féconde sur la culture hindoue que ce à quoi on aurait pu s'attendre », si ce n'est avec l'essor du sikhisme[97]. Confronté à ce défi, l'hindouisme devint encore plus conservateur. Une certaine rénovation politique de l'hindouisme fut à l'œuvre avec le marathe Shivaji, mais une fois encore, sans « réel renouveau culturel ». Cela n'arriva que plus tard, avec l'arrivée des Européens, notamment avec la fondation de la Société asiatique du Bengale et le retour au pays des Indiens formés à l'étranger.

Alors que l'islam avait pénétré à l'intérieur du continent antérieurement (les premières routes musulmanes étaient déjà en place au Sind au VIIe siècle), les dynasties à proprement parler ne commencèrent à Delhi qu'en 1206 avec la conquête des tribus turques, remontant peut-être à 1000 EC, qui s'emparèrent du sous-continent depuis l'Afghanistan. Les véritables conséquences de la domination turque non seulement au nord de l'Inde mais également au sud (avec les Khaldji, après les Mamelouks) se traduisirent par les débuts de la dynastie mamelouke (esclave) à Delhi. Le sanskrit et le brahmanisme pâtirent manifestement de l'arrivée de l'islam, ainsi que les sculptures dans les temples hindous, les puits d'escalier ou d'autres constructions, en raison de l'aversion des musulmans à l'égard de la représentation figurative. Mais l'islam développa rapidement sa propre culture dans la région, faisant retour aux réalisations islamiques antérieures,

et tout particulièrement aux formes de l'art perse qui, cependant, comportait bel et bien des peintures profanes dans les cours, notamment les miniatures. Au début du XVIe siècle, le chef safavide de Perse, le shah Ismael, persécuta certains ordres soufis, en conséquence de quoi de nombreux membres, dont des poètes, émigrèrent en Inde, où ils fondèrent une école littéraire indo-persane connue sous le nom de *sabq-i Hindi*, autrement dit le « style indien[98] ». L'invasion musulmane avait aussi pour conséquence l'importation de textes arabes et persans sur les mathématiques et l'astronomie, y compris des traductions issues du grec, d'Euclide par exemple, qui stimulaient le travail dans le domaine des mathématiques et aboutissaient à de nombreux commentaires locaux.

Au nord, les premiers envahisseurs turcs durent repousser un certain nombre d'attaques mongoles, bien qu'en 1398, Timour (ou Tamerlan) finît bel et bien par envahir le pays (quoique brièvement) jusqu'à Delhi. En dépit de ces attaques, les Turcs continuaient de pratiquer avec le nord le commerce des chevaux pour leur cavalerie (et pour les canons venant de Turquie peut-être dans la seconde moitié du XVe siècle) en échange de textiles. Ils avaient besoin de chevaux pour le type particulier de guerre qu'ils faisaient et de textiles pour réaliser des transactions. Au cours de cette période, on vit un certain nombre d'avancées dans ce secteur avec l'égreneuse de coton en bois, le rouet et peut-être le métier à tisser à pédale, de même que la sériciculture et des améliorations des techniques de construction. La production de papier arriva depuis la Chine en Inde au VIIIe siècle (bien avant l'Europe), ce qui entraîna le développement des livres de comptes et l'utilisation généralisée des billets de change. Mais c'est seulement après les XIVe et XVe siècles, au cours de la période islamique, que le papier commença à être largement utilisé. Avant cela, les feuilles de palmier en Inde du Sud et l'écorce de bouleau dans le nord étaient la norme. La production de papier fut fortement encouragée par les dirigeants musulmans. Les villes également prospérèrent en tant que centres d'échange, d'administration et d'activité intellectuelle et, au XIIIe siècle, Delhi devint une des plus grandes villes au sein du monde musulman. Si l'économie croissait, il en allait de même pour les charités et les établissements d'enseignement. Les musulmans créèrent dans le pays un certain nombre de canaux, améliorant le transport interne, avec un régime contribuant fortement à la culture et à la connaissance.

Même si les musulmans dominaient le nord, au sud certains États hindous continuaient de prospérer, par exemple celui de Vijayanagar (1336-1646). Alors que la militarisation gagnait du terrain, ici aussi on faisait du commerce avec la Chine à l'est et avec le Proche-Orient à l'ouest. Même dans la période antérieure, l'Empire Chola était intervenu en Indonésie parce que Sriwijaya s'immisçait dans le commerce transitant par le détroit de Malacca. Sous certains rapports, Vijayanagar se représentait lui-même consciemment comme le dernier bastion de l'hindouisme contre les forces de l'Islam. Il existait un certain nombre d'études savantes et le dirigeant, Krishna Deva Raya (règne 1509-1529) était réputé pour son savoir et son patronage des littératures télougou et sanskrite.

C'était à peu près à l'époque où la poudre à canon entra en usage en Inde. Selon Khan[99], on peut défendre l'idée selon laquelle la poudre à canon fut introduite dans le sultanat de Delhi au XIIIe siècle par le biais de contacts avec les Mongols et a d'abord été utilisée pour des spectacles pyrotechniques puis, au XVe siècle, pour la guerre. L'histoire des armes à feu à proprement parler en Inde est loin d'être simple, mais il conclut que le canon et le mousquet étaient présents au cours de la seconde moitié du XVe siècle.

Au nord du pays, l'Empire moghol musulman (1526-1761) devint un mélange d'éléments perso-islamiques et indiens. Il fut fondé par Babur, un Turc d'Asie centrale. Cette région dépendait de l'expansion du commerce avec le monde extérieur et de l'arrivée de nouvelles techniques et d'idées venant de l'étranger. À Babur succédèrent son fils Humayun, puis son petit-fils Akbar (1542-1605), qui fut à la tête d'un régime résolument libéral et mit en place des structures administratives solides et séculières ; il destitua même l'islam de son statut de religion d'État. Bien plus tard, au XVIIe siècle, les règnes de Jahangir et du shah Jahan étaient réputés non seulement pour leur activité économique considérable mais également pour l'excellence de leur peinture et de leur architecture (figure 7). Une monétarisation croissante s'engagea, l'empereur possédant une flotte de navires et avançant des fonds aux marchands pour le commerce.

Alors que le shah Jahan était un dirigeant tolérant, qui patronnait les savants et les poètes en sanskrit, en hindi, de même qu'en persan, son successeur Aurangzeb adopta une politique opposée, abandonna le règne séculier d'Akbar et établit un État islamique, démolissant les écoles et

temples hindous, et imposant une hausse de la fiscalité aux fidèles de cette religion. Ses actions encouragèrent la confrontation classique entre la loi musulmane et le pragmatisme légal, entre le religieux et le séculier, entre le traditionalisme et le modernisme, entre la foi et la raison.

Le Nord, cependant, n'était pas complètement dirigé par les musulmans, les rivaux des Moghols dans cette région étaient les marathes hindous qui jouaient un rôle politique croissant. La période antérieure avait vu la prolifération de petits États, chacun possédant sa propre cour, une fragmentation qui était culturellement vivifiante (comme avec les taifas en Andalousie) puisque les cours étaient en compétition les unes avec les autres. Dans le Sud, sous le règne des marathes, Thanjavur constituait aussi un cas d'« efflorescence culturelle », produisant une littérature en tamoul et en télougou de haute qualité, de même qu'en sanskrit et en marathi. C'est alors que la tradition karnatique de la musique classique indienne fut créée et qu'un style spécifique de peinture se développa. Au nord, la même chose eut lieu à Lahore, avec le panjabi et le persan. Le mélange de l'hindouisme et de l'islam était souvent très créatif ; de fait, une large part de la culture « traditionnelle » indienne est attribuable à cette période lorsque la « tradition » fut inventée.

L'existence de cours musulmanes et de cours hindoues encourageait la diversité. Il en allait de même avec l'arrivée des Européens, lesquels regardaient leur propre culture comme très largement supérieure. Ils introduisirent l'éducation de niveau supérieur en anglais, en français et en portugais, de même qu'un nouveau type de christianisme occidental. D'autres idées furent importées de l'étranger, avec des éléments d'occidentalisation : les évangéliques, les utilitaristes libres penseurs et les rationalistes radicaux venant de France. Ces idées menèrent à la réforme hindoue et finalement au mouvement d'indépendance ; cette réforme interdit le *sati* [sacrifice de la veuve sur le bûcher du mari défunt, *NdT*], le mariage des enfants et l'infanticide. Alors que la plupart conservaient la religion hindoue ou musulmane, dans son zèle en faveur de l'occidentalisation, le mouvement *Young Bengal* rejeta même la religion hindoue. Cependant, la plupart des gens réussissaient à emprunter des éléments provenant de l'étranger sans nourrir de sentiment de déloyauté à l'égard de leurs propres croyances.

Une part importante de ce mouvement se développa autour de Calcutta, siège de la Compagnie britannique des Indes orientales, et fut bientôt décrite comme la Renaissance du Bengale. Mais les acteurs se sont moins employés à reprendre le sanskrit, même si cela faisait partie des intentions des participants, qu'à encourager l'adoption de l'éducation européenne (anglaise)[100]. L'activité économique était intense à Calcutta, les rentiers des terres agricoles y formaient « une société intellectuelle et mondaine » sous la domination du premier gouverneur-général, Warren Hastings[101]. L'Inde était bien sûr une possession coloniale et donc son rôle comme source de revenu, de marchandises et de commerce, était de la plus haute importance pour Westminster. Cependant, ce fut une action résolue d'Hastings, qui était libéral mais aussi prudent politiquement, d'assurer la gestion quotidienne de l'Inde britannique en se référant aux pratiques et à la jurisprudence autochtones, ce qui donna le ton d'une importante renaissance de la culture hindoue. Parmi les mesures concrètes visant l'emprise des diktats de la tradition sur la vie quotidienne, figurait le projet promu par Hastings d'une synthèse de droit hindou, le code Gentou. Celui-ci était constitué d'un ensemble d'extraits de traités de droit hindou et musulman en usage dans le sous-continent, dans le but de standardiser les principes juridiques employés dans les cours et d'exclure les éléments arbitraires découlant du recours permanent aux conseillers spéciaux. Même si ses compétences dans les langues asiatiques se limitaient pour une large part au persan, Hastings était, ainsi que sa correspondance le révèle, un très bon connaisseur des textes hindous, auxquels il avait accès par des extraits et dans des traductions persanes. Le mouvement induit par sa stratégie rétrospective s'accéléra rapidement avec l'emploi du talentueux avocat-philologue William Jones comme juge assesseur à la Cour suprême de Calcutta. Peu après son arrivée en Inde, Jones rapprocha les éléments indologiques venant des Européens de Calcutta ou d'ailleurs de toutes les sources autochtones qu'il pût rassembler et fonda la société asiatique du Bengale sous le patronage d'Hastings. Jones archiva et mit par écrit à partir de sources européennes natives ou locales tout ce qu'il pouvait glaner sur une large gamme de sujets culturels, historiques, religieux et scientifiques dans son immense revue *Asiatick Researches*, qu'il édita pendant les six dernières années de sa vie et qui contenait également des contributions ethnologiques, ou d'autres disciplines, sur les régions avoisinantes d'Asie. Au fil du temps, Jones y participa de plus en plus lui-même.

Si la véritable compétence de Jones dans le domaine de la langue sanskrite est toujours débattue, y compris selon les standards de l'époque, c'est parce qu'elle devait beaucoup à ses subalternes Charles Wilkins et à une poignée d'autres membres. Cependant, il fut à l'initiative et le maître d'œuvre pour une large part de ce qu'on pourrait appeler la renaissance des études sanskrites lorsqu'il mit en place les réunions et les publications de l'*Asiatick Society*. Étant située dans la capitale de l'Inde britannique, bénéficiant d'un ensemble extrêmement large de sources et de contacts, et ayant recours à la publication de livres afin de diffuser la connaissance, ce qui était relativement nouveau pour l'Inde, la Société fit grande impression au sein de l'intelligentsia anglophone du pays, et sans nul doute au sein d'une large part de la classe instruite au Bengale et au-delà. Personne n'irait jusqu'à dire que l'agriculteur de l'Andhra Pradesh dans son champ de riz ou du berger dans ses pâturages escarpés du Pahad au nord, ou d'une large part de l'Inde, a soudainement pris conscience des activités de l'*Asiatick Society* et a réalisé avec fascination qu'il participait à un âge de renaissance. Pourtant l'indépendance devint progressivement un but largement partagé et impliqua un renouveau de la tradition hindoue et l'utilisation de l'imprimé.

Mais alors que ce renouveau spécifique du sanskrit était conduit par les Européens, on manifestait clairement un intérêt pour la langue au sein de la communauté locale, et de longue date. Cela faisait partie d'une renaissance politique élargie de l'idée d'une Inde indépendante qui prit la forme d'un essor de la production culturelle plus tard lié au retour d'un gouvernement indépendant. Certains auteurs tels que Shukla et ses successeurs ont retracé cet essor, qui comportait une grande effervescence des écrits brahmaniques et des activités éditoriales s'étendant jusqu'au XXe siècle[102]. Nombreux furent les traités poétiques sur des sujets d'actualité, prenant parti des deux côtés dans les débats sur le *sati*, le mariage des veuves et l'éducation des femmes, sur les révoltes de 1857, sur l'accès de la reine Victoria au rang d'impératrice, de même que sur l'intégrité culturelle et la moralité traditionnelle. Plus tard au XIXe siècle, avec une conscience croissante du lectorat étranger, les écrits d'enseignement spirituel, lesquels étaient publiés en anglais et en sanskrit, connurent un essor. On trouvait des pièces de théâtre allégoriques tout au long du siècle sur différents sujets (d'ordinaire satiriques, avec une dimension politique) ; pareils textes possédaient une tonalité critique ou négative, voire réactionnaire ou hostile à la sécularisation. Après de tels débuts, l'Inde améliora bel et bien son statut,

surtout au sein de la classe moyenne, en se remémorant la culture hindoue ; c'est de cette façon qu'une grande nation est née, reposant sur des principes laïques, mais, en fait, très largement hindoue.

Avant cela, une importante composante de l'Inde princière demeura « dans un traditionalisme statique[103] ». Cependant, la présence coloniale avait ouvert le pays à la mécanisation industrielle de l'Occident, aux bateaux à vapeur, au télégraphe, à l'irrigation scientifique, au chemin de fer, à un monde « modernisé » qui allait trouver une expression politique dans le Congrès national indien puis dans l'indépendance. Mais bien des conquérants étaient ambivalents à l'égard de ces transformations. De la révolte indienne qui dura de 1857 à 1859, certains pensèrent après que ce soulèvement était imputable « aux percées laïques du positivisme utilitariste et au prosélytisme des missionnaires chrétiens[104] ». De sorte que les réformes s'arrêtèrent net pour enrayer ce processus. On mit en avant la déclaration de la reine Victoria selon laquelle la politique britannique supposait un soutien sans faille aux princes locaux et le rejet de toute intervention au sujet des croyances religieuses. En dépit de la « modernisation » liée à la lutte pour l'indépendance, on assista à un très net retour à la culture hindoue.

Le retour au passé dans cette culture à écriture n'empêchait pas le mouvement vers l'avant ; de fait, il constituait fréquemment une part inhérente de ce processus. En un certain sens, la culture indienne était toujours restée tournée vers les classiques dont on considérait qu'ils contribuaient à son évolution. Au nord, ce mouvement fut profondément infléchi par l'arrivée de l'islam, et la rencontre des deux cultures, ainsi qu'avec la Chine à l'est, aboutit à une sorte d'efflorescence, notamment à l'époque moghole, avec la production d'un subtil art de cour de miniatures profanes, de nouveaux types de formes architecturales, d'astronomie, de médecine, et toute l'influence de la science musulmane et du savoir grec. L'invasion britannique stimula un regain d'intérêt pour l'ancienne culture hindoue, qui constitua à son tour un motif important de la lutte pour l'indépendance. En un sens, le mouvement *swadeshi* (au niveau local ou national), associé au nom de Mahatma Gandhi, impliquait un retour au passé indien, par exemple en privilégiant le coton filé à la main plutôt que les étoffes importées du Lancashire. À Pune, Bal Gangadhar Tilak (appelé aussi Lokmanya Tilak), un professeur de mathématiques au Ferguson College – un établissement de type européen qu'il avait contribué à

fonder – et un important leader nationaliste[105], considérait l'hindouisme orthodoxe et l'histoire marathe comme ses deux sources conjointes d'inspiration. Il appela ses concitoyens à s'intéresser de plus près aux gloires religieuses, artistiques, militaires et politiques de l'Inde hindoue prébritannique, plutôt que de concentrer leur attention sur les savoirs étrangers et que d'encourager les idées et comportements des oppresseurs chrétiens et blancs[106]. À cette fin, il aida à fonder les fêtes populaires de Ganesh et de Shivaji à Pune dans les années 1890. Le caractère orthodoxe de la fête de Tilak a conduit nombre d'hindous dans le mouvement, mais a abouti à des conflits avec la communauté musulmane.

Le congrès national indien s'est réuni pour la première fois à Bombay en décembre 1885. Le nationalisme évolua en opposition aux – et par l'émulation des – réalisations occidentales ; de nombreux professionnels et ceux, tels que Tilak, qui furent formés dans les nouvelles universités (fondées à partir de 1857) prirent une part importante dans la reviviscence de la culture hindoue. Les choses ne s'arrangèrent pas entre les Indiens et la puissance occupante avec la division administrative du Bengale en deux États, musulman et hindou, à laquelle les nationalistes s'opposèrent violemment. Ils entamèrent un boycott des produits et des institutions britanniques, appelant à l'usage du *swadeshi* ou des productions locales. Les jeunes leaders à Bombay créèrent un certain nombre d'associations politiques et de journaux indépendants, de même qu'ils fondèrent l'association réformiste hindoue, Prarthana Samaj (Société de la Prière). Un important acteur de tout ce processus fut Swami Vivekananda, dont le discours au Parlement mondial des religions de Chicago accorda une attention toute particulière au courant non dualiste upanishad de l'hindouisme ; de nombreux Indiens considérèrent cela comme un moment crucial de leur propre Renaissance alors que cela redorait l'image de l'hindouisme dans la communauté mondiale, soulignant l'universalisme et rejetant la vision selon laquelle elle serait une croyance de caste superstitieuse[107].

C'est à l'époque précédant l'inauguration du Congrès qu'Helena Blavatsky (1831-1891), cofondatrice de la Société théosophique, vint en Inde en 1879 pour s'asseoir aux pieds de Dayananda Sarasvasti, connu pour être le Luther de l'hindouisme (car conduisant une réforme), un chef religieux qui avait fondé la Société « du retour aux Veda », l'Arya Samaj, à Bombay en 1875 avec l'intention d'obtenir des hindous qu'ils rejettent ce

qu'il considérait comme des ajouts médiévaux corrompus à leur foi, notamment l'idolâtrie. Le mouvement d'indépendance fut donc fortement influencé par un retour à des gloires hindoues passées, infléchies par des contacts avec le monde britannique qui avait introduit un nouveau système universitaire pour former des diplômés pour la fonction publique. À Blavatsky succéda Annie Besant qui devint la Présidente du Congrès en 1917. Le mouvement de boycott des produits britanniques développa en même temps une culture *swadeshi* et stimula la production locale de diverses façons : les cotons du Lancashire furent brûlés en public sur des bûchers.

Depuis le début, le Congrès était supposé avoir été une société laïque et complètement indienne pour l'indépendance du continent. Mais les divisions entre hindous et musulmans se sont vite fait sentir entre autres au niveau électoral. Le chef musulman, Sayyid Ahmad Khan, convainquit nombre de gens par ses écrits que les hindous étaient les premiers responsables de la rébellion indienne de 1857 (même s'il n'existait aucune preuve de cela). Il travailla dans la Compagnie des Indes orientales, visita Oxford et à son retour en 1878 fonda ce qui est aujourd'hui l'université musulmane d'Aligarh, après quoi le mouvement musulman commença à se développer complètement séparément du mouvement hindou.

Le combat final comportait beaucoup de retours au passé sectaires, surtout dans la pensée de Mahatma Gandhi, qui était impliqué dans divers aspects de la doctrine hindoue, notamment le *satyagraha* (« dévotion à l'égard de la vérité ») et l'*ahimsa* (la non-violence) de même que dans la transformation du système de caste. Mais il travailla également à la réussite de l'unité hindo-musulmane, même si finalement ces divisions religieuses se manifestèrent d'elles-mêmes sur le plan politique. Les « intouchables » rompirent en grand nombre pour devenir des néobouddhistes. Les musulmans rompirent pour fonder le Pakistan (puis le Bangladesh), conduisant à un terrible massacre au cours du processus. Mais l'indépendance apporta bel et bien une sorte de renaissance, surtout dans l'art et le cinéma indiens, dans lesquels le renouveau de la danse, de la musique, de la peinture et de la littérature classiques joua un rôle important. En faisant cela, ils se tournaient vers le passé pour aller de l'avant. Les artisans de l'indépendance rejetèrent ou modifièrent les aspects médiévaux « corrompus » de la foi, pour faire retour à la pureté « originelle » de la vie védique. On pensait que ces « transformations médiévales » avaient affaibli

l'Inde et l'avait désunie, détruisant ses capacités de résistance à l'invasion étrangère, alors que le mouvement de réforme faisait partie d'une purification de l'hindouisme qui encourageait la modernisation et l'indépendance. Toutefois, l'influence venait également d'Occident. Ce qu'avait lu Nehru – brahmane et Premier ministre de l'Inde – dans le domaine de la philosophie politique européenne planait clairement sur les actions qu'il entreprenait et la politique qu'il adopta, la littérature védique ne jouant pas un grand rôle.

Était à l'œuvre un important retour aux textes indiens du passé, surtout à l'hindouisme, au sanskrit des temps les plus anciens, mais aussi à une bonne part de la culture indienne traditionnelle, qu'il s'agisse de danse, de musique ou de peinture. Mais ce phénomène n'a pas nécessairement entravé la réforme de la religion, avec l'émergence du shivaïsme et du vishnouisme, du jaïnisme et du bouddhisme, pas plus qu'il n'a empêché les transformations dans les arts et certainement pas non plus dans les sciences et techniques qui avaient constamment progressé, bien que lentement. Cela apparaît clairement non seulement dans le fait que l'Inde et le Pakistan disposent aujourd'hui de leurs propres armes nucléaires, mais aussi dans le fait que l'acier indien est devenu un produit supérieur ou plus efficace que par le passé et a même conquis l'Europe, alors que les cotons indiens sont depuis longtemps sans la concurrence du Lancashire, de Roubaix et d'autres centres européens. En des temps plus anciens également, on n'y a pas connu de Renaissance de type italien puisque la discontinuité qui s'est manifestée en Europe n'existait pas ; il n'y a pas eu de brèche dans le domaine culturel impliquée par l'apparition d'une religion hégémonique en possession de toutes les réponses, au sujet de l'art comme de la nature, mais plutôt une continuité de la culture alliée à de persistants retours au passé et d'occasionnelles efflorescences culturelles. On observe certainement des réalisations scientifiques à l'âge du bronze lui-même, puis avec l'arrivée du fer et, par la suite, avec l'acquisition de l'écriture alphabétique. L'avènement de l'écriture brahmi a conduit à une période où ont été créés le bouddhisme et le jaïnisme. L'époque dominée par la fondation de l'Empire Maurya s'est caractérisée également par l'arrivée des Grecs sous le règne d'Alexandre, ce qui a conduit à des transformations dans le bouddhisme, en le faisant passer d'une religion aniconique à une religion iconique, inaugurant l'école de l'art Gandhara (ou gréco-bouddhique). L'Empire Maurya s'est désagrégé et fut suivi par une succession de petits royaumes

où l'on trouvait les rois indo-grecs. Mais la société prospéra néanmoins, sur le plan économique ainsi que sous d'autres rapports, les relations commerciales se nouant avec les Romains en Occident, aussi bien qu'en Orient. Les sciences également progressèrent, surtout en médecine, durant l'efflorescence de la période Gupta (vers 240-550 EC), qu'on a pu décrire comme la Renaissance indienne. L'enseignement supérieur se développa, ainsi que les sciences astronomiques, la médecine et les mathématiques. Il en alla de même de l'écriture dramatique avec le théâtre de cour de Kalidasa et d'autres formes littéraires, y compris les commentaires juridiques de Manu et différentes œuvres des cultures du « luxe » telles que le *Kamasutra*. Les réalisations dans le domaine des arts visuels ont de fait été spécifiquement comparées avec celles de la Renaissance italienne. Mais il ne s'est produit aucune renaissance massive car il n'existait aucun grand hiatus, même si les historiens évoquent un âge sombre et si on se référait toujours aux mythes védiques et à la langue sanskrite.

Ladite « période féodale » (700-1200 EC) se caractérisa par un durcissement de l'enseignement religieux (même si sur le plan philosophique, cela s'accompagnait d'un élément plus séculier) jusqu'au repli de la culture hindoue sur elle-même avec la fondation des dynasties musulmanes à Delhi. Manifestement, l'hindouisme souffrit ; l'enseignement supérieur fut plus cloisonné, les arts indiens furent dégradés en vertu d'un zèle aniconique, mais les envahisseurs turcs transmirent de fait un certain degré de culture perse, notamment la langue, de même que certaines techniques comme la production de papier. En conséquence, un nouveau mélange d'éléments islamo-perses et indiens émergea, à l'époque de l'Empire moghol (1526-1761) lorsque le commerce et les échanges avec le monde extérieur crurent considérablement.

Cette expansion était en partie connectée à l'invasion britannique du continent, qui finit par introduire de nouvelles formes de production et de mécanisation de même que d'éducation, par exemple avec le premier mécanisme pour semer en sillons. Mais beaucoup d'hindous voyaient clairement le christianisme, de même que l'islam, comme une menace et par conséquent se replièrent sur la langue et la culture indiennes. En fait, le mouvement d'indépendance représentait une véritable renaissance de la culture indienne sous toutes ses formes, de même qu'une innovation, l'expulsion des Européens et de la plupart des musulmans. Ici, il y avait en un certain sens une renaissance puisque, dans beaucoup de domaines,

l'arrivée de l'islam puis de l'Europe chrétienne avait introduit une forme de rupture avec la culture hindoue antérieure.

L'historienne Romila Thapar a elle-même envisagé le problème de l'apparition d'un « âge d'or » ou d'un « âge classique » de l'histoire indienne[108]. Le premier, estime-t-elle, se produit « lorsque presque toutes les manifestations de la vie culminent dans l'excellence[109] ». Le second, qui est souvent un concept difficilement saisissable, « fixe les normes d'évaluation des formes » et se caractérise par « une excellence durable[110] ». La première définition s'est appliquée à la période Gupta à cause de ses œuvres littéraires et scientifiques remarquables en sanskrit et la grande qualité de son art. On a supposé que toute la société prospérait de cette façon mais, en réalité, les débats relatifs à toutes les renaissances se rapportent à la haute culture. « Il existe au moins trois périodes où l'expression littéraire et artistique a atteint des niveaux remarquables », écrit-elle, même si elle ne mentionne pas ici les sciences, les époques post-Maurya et Gupta, les Cholas et les Moghols[111]. On peut alléguer qu'il ne s'agit pas ici d'un âge classique, mais que chaque culture régionale possédait le sien propre. Il existe une tendance inévitable à se concentrer sur le brahmanisme et sur la culture sanskrite, mais, comme nous l'avons vu, le bouddhisme était très significatif sur le plan intellectuel, de même que religieux et son art était important à l'époque Gupta. Et l'on a beaucoup écrit dans les langues régionales, en prakrit, en télougou ou dans d'autres langues, outre le sanskrit lui-même.

La conclusion concernant l'époque Gupta est que le classicisme n'était pas tant une innovation que le « point culminant d'un processus commencé plus tôt[112] ». Le classicisme est « un continuum évolutif » qui constitue « une transition vers une culture homogène, une culture d'élite », mais « devient le catalyseur de beaucoup d'autres. La période Gupta est donc le seuil d'une mutation marquée d'une société d'Inde du Nord à la fin du premier millénaire apr. J.-C., plutôt qu'un renouveau ou une renaissance[113] ». En d'autres termes, on observe une continuité culturelle qui admet des périodes d'« efflorescence » qui se sont également déroulées à d'autres époques. On n'en appelait pas à une « renaissance » au sens strict du terme, mais à un renouvellement au sens le plus large.

Chapitre 7

Renaissance en Chine

Avec S. Fennell

Dans *Le Monde chinois*, Gernet ne laisse planer aucune ambiguïté au sujet d'une renaissance en Chine. Il évoque, s'agissant de l'Antiquité précédant l'époque des Qin, une « renaissance intellectuelle » à la fin de l'époque des Han qui lui succéda, le « grand essor » du bouddhisme et l'âge d'or des Tang et, suite à leur déclin, le début de la « Renaissance » chinoise après l'interdiction du bouddhisme vers 845 EC, du mouvement « style antique » qui suivit, et le « retour à la tradition classique » de la période des Song autour de l'an mil. Il affirme que dans ce contexte il a adopté le « terme de “Renaissance”. Il est sans doute critiquable, même si les analogies sont nombreuses : retour à la tradition classique, diffusion du savoir, essor des sciences et des techniques (imprimerie, explosifs, progrès des techniques de navigation, horloge à échappement…), nouvelle philosophie et nouvelle vision du monde ». Il admet que la Renaissance chinoise, comme son corollaire occidental, possède ses propres caractéristiques spécifiques. Mais cette allusion à l'Europe constitue un rappel du « parallélisme très général de l'histoire des civilisations et de la solidarité à terme qui les a unies au cours de leur développement[1] ». Cette affirmation constitue très exactement la conclusion que je pourrais faire, avec d'autres, si ce n'est que le parallélisme était également en partie dû au système de communication et que la solidarité était fonction du développement socio-économique, deux éléments que le monde d'aujourd'hui privilégie particulièrement.

L'histoire chinoise a toujours impliqué un retour au passé, d'ordinaire aux œuvres de Confucius (Kongzi, 551-479 AEC), datant du VIe au

Ve siècle AEC. À la différence de l'islam (ou du judaïsme et du christianisme), ce retour au passé ne comportait pas de religion hégémonique et monothéiste qui, en son temps, avait dû balayer tout ce qui lui était antérieur. Elle nécessitait d'être transformée pour la résurgence d'une culture plus païenne et d'inspiration classique. En Inde, ce processus de renouveau impliquait une forme de surnaturalisme pluraliste et moins hégémonique. En Chine, en revanche, alors qu'en certains contextes les dieux prospéraient, de même que le bouddhisme jusqu'à sa répression partielle entre 843 et 845, le confucianisme était synonyme d'un retour à un programme laïc de conduite personnelle et sociale[2]. De fait, dans ce qu'on a appelé la Renaissance des Song (dans laquelle certains ont inclus la fin de l'époque des Tang), il existait des Chinois instruits qui avaient tendance à laisser de côté l'intervention surnaturelle de la pensée bouddhique antérieure venant d'Inde afin de revivifier un confucianisme modifié d'origine indigène et de développer une culture fortement séculière, dans les arts comme dans les sciences[3].

La Chine était une des grandes cultures de l'âge du bronze d'Eurasie. Elle avait une « civilisation » complexe au sens d'une culture des villes et de la révolution urbaine, bien avant l'Europe. Très tôt, elle a accompli d'importantes réalisations dans le domaine des sciences, des techniques et de l'art, ce qui avait été grandement facilité par l'invention de l'écriture logographique qui contribua à l'unité du pays. À cette époque, la Chine n'était en aucune manière « arriérée » comparativement aux autres sociétés importantes d'Eurasie. Bien qu'il existe des marques sur des poteries remontant à 4000 AEC, la langue écrite pour l'essentiel se développa à la fin de l'époque des Shang (du XVIIIe siècle au XIe siècle AEC). Dans la capitale, près d'Anyang dans ce qui est aujourd'hui la province de Henan, des os d'oracles portant des inscriptions ont été découverts, lesquels fournissaient aux rois des instructions de nature divinatoire et sacrificielle. L'écriture allait devenir très importante, en conservant et diffusant plus tard leur culture (*wen*, *wen hua*). Car c'était l'écriture qui distinguait les Chinois civilisés de ceux qu'ils appelaient les « barbares » (« ceux du Nord »), et qui devint fondamentale pour la conduite de l'État, probablement vers l'époque de Confucius au VIe siècle AEC, et très importante dans le domaine intellectuel. La standardisation de l'écriture fut promue par les Qin à la fin du IIIe siècle AEC et l'écriture devint alors un instrument encore plus important d'unification politique et d'intégration culturelle[4]. La littératie

était également dominante s'agissant des questions intellectuelles. Au début de l'époque des Tang (VIIe siècle EC), on évoque non seulement une bibliothèque impériale mais aussi une université d'État (*guozijian*)[5]. Ce fut après l'époque des Han (206 AEC-220 EC) que l'institution des concours bureaucratiques commença à jouer un rôle important pour les nominations dans la haute fonction publique.

La littératie chinoise mérite de plus amples commentaires. Comme écriture logographique, l'équivalent de nos notations mathématiques, elle était capable de représenter la diversité des langues existant à l'intérieur des frontières chinoises, elle servait à maintenir la cohésion de cet immense et complexe pays, et elle fournissait un marché « unifié » pour les biens intellectuels. Les États-Unis sont parvenus à la même unité en privilégiant une seule langue, l'anglais, reléguant ainsi les autres langues et cultures. L'Union européenne (UE) a essayé d'établir un marché unique et de conserver les langues et les cultures de tous les participants. À un coût culturel moindre que les premiers et avec une plus grande efficacité que la seconde, la Chine a pris un chemin différent. L'UE pourrait examiner si l'écriture phonétique est mieux adaptée à une communauté multilingue et s'il est possible d'adopter l'alternative chinoise, malgré l'affirmation de Lénine selon laquelle l'alphabet devait être la révolution de l'Orient, et malgré les difficultés que pose une telle écriture pour le clavier.

Dans les arts, dès 500 AEC, de nombreux vers ont été écrits et réunis en anthologies dans le *Shi jing* (Le Classique des vers), et ont dès lors été écrits par les « lettrés accomplis ». Dans le même temps, la Chine a développé une tradition de chroniques historiques qui ont fourni plus tard le modèle des romans historiques populaires (lesquelles étaient très différentes des histoires et des contes populaires des cultures purement orales). Cependant, l'usage répandu de l'écriture ne se développa qu'au cours de la dynastie des Han, lorsque la calligraphie est devenue une forme d'art[6].

L'écriture était importante pour les humanités de façon générale, de même que spécifiquement pour les arts. Au Proche-Orient, elle finit par produire une explosion des religions du Livre, du judaïsme, du christianisme et de l'islam, des religions monothéistes de conversion et de conviction dont les doctrines affirmaient fermement la façon dont le monde était censé fonctionner. Mais l'écriture était également utilisée en Mésopotamie et dans le monde classique à d'autres fins scientifiques, de

même que pour des croyances polythéistes moins autoritaires. Au fil du temps, la Chine a connu le développement progressif d'une pensée de la nature qui mettait à l'arrière-plan le facteur surnaturel. Alors qu'elle n'avait au départ aucune religion hégémonique organisée, à partir du Ve siècle AEC, elle eut bel et bien une idéologie séculière dominante avec le confucianisme. Par la suite, la religion bouddhique arriva d'Inde, et même si elle pénétra le pays seulement aux Ier et IIe siècles, elle devint l'objet de ferveur religieuse du Ve au IXe siècle. Cependant, elle ne fut jamais totalement dominante et aida à lutter contre les croyances relatives au surnaturel[7]. Un élément supplémentaire de sécularisation intervint avec la suppression du bouddhisme au milieu du IXe siècle, mais cette religion n'a jamais représenté quelque chose de dominant qui aurait nécessité d'être renversé comme avec les religions abrahamiques d'Europe et du Proche-Orient.

Il est en outre important pour l'histoire des sciences que la Chine ait eu plus d'une religion ou idéologie et n'ait pas été monothéiste. Non seulement elle possédait le confucianisme, qui n'était pas déiste, mais également le bouddhisme, le taoïsme, le culte des ancêtres et une pléthore de cultes locaux et impériaux. La pluralité signifiait qu'aucune n'était dominante, que la quasi-totalité des cultes pouvait être compatible même avec l'opinion non transcendante selon laquelle « une des caractéristiques importantes de presque toutes les philosophies naturelles chinoises était son imperméabilité aux éternels débats européens entre une vision du monde déiste et celle d'un matérialisme mécanique – une opposition que l'Occident n'a toujours pas complètement résolue[8] ». Needham, le grand historien des sciences de la Chine, considérait l'intérêt pour le monde naturel comme spécifiquement lié au taoïsme qui, sous ce rapport, semble avoir ressemblé au tantrisme en Inde. « La contribution taoïste à la dimension profondément organique et à l'aspect non mécanique du naturalisme chinois » fut particulièrement importante. Comme le confucianisme, le taoïsme acceptait le monde, monde que le bouddhisme rejetait. Les taoïstes

> refusaient d'abandonner leur image du monde naturaliste et réaliste. Le monde extérieur était, pour eux, réel et sans illusion… Un élément sexuel était au cœur de toute chose, et l'ascétisme […] était simplement un moyen d'accéder à une fin, l'accès à l'immortalité matérielle, de sorte que la jouissance de la nature et de sa beauté était censée ne pas avoir de fin.

> Là est le point clé. Une des préconditions absolument nécessaires pour le développement de la science est d'accepter la nature, et non pas de s'en détourner […]. Mais le rejet surnaturaliste de ce monde semble être formellement et psychologiquement incompatible avec le développement de la science[9].

La thèse de Needham sur le taoïsme a de façon générale été rejetée. Le confucianisme, pensait-il, encourageait une attitude ambivalente à l'égard de la science. Cette philosophie se préoccupait largement des questions humaines et économiques, et pas du tout des éléments qui étaient susceptibles de conduire aux sciences. « D'un côté, le confucianisme était fondamentalement rationaliste et opposé à toute superstition ou à des formes surnaturelles de religion […]. Mais, d'un autre côté, son importante focalisation sur la vie sociale humaine à l'exclusion des phénomènes non humains inhibait toute investigation des choses[10]. » Il concède, paradoxalement, « que le rationalisme s'est montré moins favorable que le mysticisme aux progrès de la science ». Il n'est pas évident de comprendre pourquoi ce devrait être le cas, ni même si c'est vrai, car cette thèse a été fortement contestée. Mote défend l'idée que c'est l'accent mis par Needham sur le taoïsme qui l'a conduit à considérer le confucianisme comme hostile à la science et à minimiser quelques réalisations ultérieures[11]. Les historiens des sciences et des techniques s'accordent pour dire que la dynastie des Song a clairement été une période fondamentale d'importantes « révolutions » : des hommes érudits, nourris de livres confucéens pour les examens de la fonction publique, ont tendu progressivement à délaisser leur intérêt à l'égard du bouddhisme, pendant que le néoconfucianisme en est venu à dominer et, dans le même temps, englober d'autres systèmes.

Ainsi, on n'observe aucune période en Chine au cours de laquelle la prédominance du surnaturel ait interrompu de façon spectaculaire le développement d'une vision du monde plus « rationaliste » comme cela s'est produit avec l'avènement du christianisme en Europe, par intermittence avec l'islam, et fréquemment avec le judaïsme. Needham écrit de la Chine qu'il n'y a rien eu qui ait pu correspondre à un âge sombre[12]. Alors que, par exemple, la géographie de Ptolémée commençait à tomber dans l'oubli en Europe, en Chine, « elle se poursuivait régulièrement avec une utilisation constante du carroyage rectangulaire jusqu'à l'arrivée des jésuites au XVIIe siècle[13] ». Une des principales raisons de cette différence est liée à la nature de la religion et à la vision du monde de la Chine où l'on « adoptait un matérialisme organique ». « L'idéalisme métaphysique n'a

jamais été dominant en Chine, pas plus que la vision mécaniste du monde n'existe dans la pensée chinoise […]. Sous certains rapports, la philosophie de la nature pourrait avoir aidé le développement de la pensée scientifique chinoise » (surtout en encourageant les théories du champ). Plus important fut le fait que, chez les gens instruits, une théologie orientée vers le surnaturel n'inhibait pas la science, comme en Europe où une religion hégémonique chapeautait la plupart des pensées relatives à la nature. En science, les jésuites, très influents en Chine, étaient une exception postrenaissante ; dans leur système de croyance, ils adoptaient en nombre de récentes découvertes de l'Occident et essayaient d'en faire usage à des fins religieuses – pour convertir les païens. Pour intervenir de la sorte, la foi s'associait à la pensée profane et au rationalisme, sans exclure le surnaturel.

Tant le taoïsme que le confucianisme avaient des thèmes qui encourageaient l'attention particulière au monde matériel, qu'il s'agisse des gens ou des choses. Et le matérialisme était en lien avec la transformation des matériaux, comme l'alchimie, qui avait un rapport avec l'isolement taoïste plutôt qu'avec l'enseignement orthodoxe ; cette activité était à la base non seulement de la pharmacie dans les sciences médicales, mais également de l'invention de la poudre à canon pour laquelle la Chine a pendant longtemps précédé l'Occident. Cette invention plus tardive, qui était « une des plus grandes réalisations du monde chinois médiéval », fut introduite vers la fin des Tang au IXe siècle EC, mais la première référence à la combinaison de salpêtre (nitrate de potassium), de charbon et de soufre, apparaît dans un livre taoïste en 1044[14]. Il semble que sa découverte ait quelque chose à voir avec la capacité de contrôler la fumée à des fins militaires, attestée dès le IVe siècle AEC, et dont on avait besoin pour dissimuler les mouvements de troupes. Mais la poudre à canon fut plus tard utilisée pour les « feux volants », de même que pour les grenades et les fusées. L'invention se transmit à l'Europe par l'Islam ; en 1248, le botaniste andalou Ibn al-Baytar désignait le salpêtre comme la « neige de Chine ».

Cependant, cette transformation des éléments n'était pas du goût de tout le monde et la science n'était pas libre de faire tout ce qu'elle voulait. Du point de vue de la bourgeoisie lettrée, certaines sciences étaient orthodoxes, d'autres ne l'étaient pas. L'intérêt pour le calendrier faisait tout le prix de l'astronomie, comme souvent en Occident. Mais l'alchimie était « résolument hétérodoxe et constituait une recherche caractéristique des taoïstes désintéressés et autres reclus[15] » ; dans le domaine de la pharmacie,

certains types de médicaments pouvaient laisser perplexe, même si comme partout la guérison était toujours importante sur le plan pratique, à la différence des théories. Les Chinois, explique Needham, manifestaient une « praticité fondamentale » et étaient « enclins à se méfier des théories dans leur ensemble », même si le « néoconfucianisme » entre le XIe siècle et le XIIIe siècle, en tant que fondement de la révolution Song, fut une exception.

Alors que la Chine n'a sans doute pas connu d'âge sombre au sens européen, elle a bel et bien traversé des périodes où la « civilisation » était temporairement conquise par des « barbares ». Les villes des plaines et des vallées, où la civilisation de l'âge du bronze parvint à maturité, étaient l'objet d'attaques de la part de ceux qui vivaient au-dehors et pour lesquels la Grande Muraille allait être construite pour les maintenir à distance. Ces intrus étaient des pasteurs venus du nord, des éleveurs de bétail et de chevaux, qui étaient accoutumés à un mode de vie plus rude et capables de se déplacer rapidement. À partir du début du VIIIe siècle AEC, l'incursion de ces cavaliers poussa les Royaumes combattants à s'unir et vers le IIIe siècle AEC à prendre des initiatives destinées à la construction du premier empire.

La première « dynastie historique » en Chine fut celle des Shang, avec ses royautés à succession alternée, datant du milieu du XVIe siècle au XIe siècle AEC. Elle combattait contre ces « barbares » venus du Nord, développa des techniques métallurgiques (le cuivre et le bronze) issues de la précédente culture néolithique (de la pierre) avec des dispositifs à haute température déjà utilisés pour les céramiques[16]. Ce nouvel âge était caractérisé par ses fortifications en pisé, ses palais, ses armes en bronze, ses récipients et ornements, ses chars et ses premières écritures sur des os d'oracles (vers 1200 AEC). Les besoins en métaux, inégalement répartis, auraient conduit à avoir des relations avec les « étrangers », en encourageant peut-être une organisation politique plus centralisée, avec des colonies et un impérialisme, de même qu'une écriture logographique adaptée à d'autres langues. Les chars à roues, qu'on utilisait pour les funérailles, servaient probablement avant tout pour la chasse et paraissent provenir du Caucase à l'ouest. Pourtant les récipients rituels de bronze Shang manifestent des techniques métallurgiques avancées supposant non seulement une connaissance poussée des matériaux, mais aussi une organisation de la production complexe avec de grands effectifs de mineurs, de producteurs de combustible, de céramistes, de fondeurs placés sous une direction unique. Alors qu'on faisait de nombreuses offrandes de ce type

aux dieux et aux ancêtres, on n'en adressait aucune au Dieu suprême, *Di*, et, comme dans de nombreuses religions polythéistes, on ne lui vouait pas de culte spécifique.

La dynastie des Shang fut suivie par un régime dont l'organisation politique a été qualifiée de « féodale », celle des Zhou (1122-256 AEC ou 1111-255 AEC) ; la dynastie se perpétua jusqu'au IIIe siècle AEC, au moment de l'unification de la Chine. C'est au cours de cette dernière période que nous trouvons les plus anciens documents rédigés par des scribes des cours royales ou princières[17]. Avant cela, pendant la période des Printemps et Automnes des Zhou (770-476 AEC), les relations familiales féodales diminuèrent progressivement. La culture de l'époque des Printemps et Automnes était exceptionnelle sous bien des rapports et la Chine du Sud finit par former un système sociopolitique, mais pas encore culturel ; cela étant, le pays prospéra. Assimilant un certain nombre de « barbares », le pouvoir central était désormais en place, avec une bureaucratie peu à peu administrée par des hommes éduqués qui exigeaient des préfectures locales qu'elles lèvent l'impôt et établissent des rapports annuels. Dans ce régime, d'importantes transformations affectèrent l'agriculture. Au nord, le blé était devenu désormais une céréale importante, le riz, lui, venait du sud, quant aux graines de soja, elles étaient intensivement cultivées partout. La fertilisation se mit en place, la jachère fut abandonnée et la rotation introduite. Dans la plaine centrale, l'agriculture devint intensive et on procéda à de fréquents sarclages. Dans certaines régions, l'irrigation se développa pour lessiver les sols alcalins et inonder les rizières, irrigation qui, pour une large part, fut entreprise par les autorités locales – et non par le pouvoir central, comme le soutiendrait une bonne part de la théorie du mode de production asiatique.

En lien avec ces évolutions, le commerce interrégional connut un essor et de nouvelles villes fournissaient les marchés en produits, y compris de luxe. Les grands marchands-entrepreneurs constituaient le groupe qui contribuait le plus à l'enrichissement de l'État et l'essor du commerce et du secteur privé menait à la croissance des villes. Des progrès dans la fusion des métaux conduisirent à la création des premiers hauts-fourneaux connus et aux premiers aciers, lesquels étaient fabriqués selon un procédé qui avait généré d'immenses fortunes. L'utilisation du fer se généralisa dans l'agriculture, la guerre et la sphère domestique. Le métal était produit à des coûts relativement bas et à grande échelle. Comme nous l'avons vu, cette

technique s'était développée à partir des dispositifs à haute température dont on faisait usage dans la production de céramiques à la fin du néolithique, lesquels avaient produit à l'âge du bronze le métal pour la guerre et les tripodes sophistiqués pour les offrandes rituelles.

À l'époque des Zhou occidentaux et à la période des Printemps et des Automnes (première moitié du premier millénaire AEC), on observe des inscriptions plus longues sur des récipients de bronze allant jusqu'à plusieurs centaines de caractères. S'agissant de la forme de ces caractères, on constate une érosion régulière du réalisme pictographique en faveur d'une linéarité plus commode, preuve sans doute de la fréquence croissante de leur utilisation ou, comme certains chercheurs l'ont défendu, d'un affaiblissement des idées religieuses qui les sous-tendaient initialement. Au siècle suivant et durant la moitié de la période des Royaumes combattants, l'écriture en vint à être utilisée par une fraction plus importante de la population et nous disposons d'une large gamme de documents commémoratifs, juridiques, militaires, commerciaux et autres de la vie quotidienne pour ces décennies. Il existe aussi des témoignages qui montrent que les bronzes devenaient des produits de luxe d'accès plus large au sens où on pouvait se les procurer dans les ateliers impériaux, ceux-ci n'étant plus restreints à la seule royauté[18].

Une désintégration du système eut lieu au cours de la période des Royaumes combattants (475-221 AEC) du début de l'âge du fer. Au Ve siècle (et peut-être avant), des armées de combattants permanentes furent créées. La période des Royaumes combattants qui suivit fut celle de la littérature militaire, avec des textes tels que *L'Art de la guerre* de Sun Tzu. Un haut niveau d'urbanisation se mit en place, notamment dans la plaine centrale près du fleuve Jaune ; les techniques, quant à elles, progressaient en raison des nécessités de la guerre. Mais la fragmentation politique mena à une diversification des pratiques d'écriture au sein des divers territoires où les archives étaient conservées par des scribes sur des bandes de soie et de bambou. L'écriture prit également des formes plus inventives qui influencèrent les générations futures, en particulier avec la création d'un ensemble de classiques qui fut rédigé à peu près à cette époque. Les Cinq Classiques (*Wu jing)* sont, même jusqu'à ce jour, traités avec beaucoup de révérence et ont été comparés aux œuvres de Platon ou de la Bible en Occident en termes d'influence culturelle : ils comprenaient le *Shi jing* (Le Classique des vers), le *Shu jing* (Le Classique des documents), le *Yi jing* (Le

Classique des changements), le *Li ji* (Le Classique des rites) et le *Chun qiu* (Annales des printemps et des automnes, une chronique datant de 722-479 AEC de la principauté de Lou, l'État où naquit Confucius). C'est au temps de Confucius que ces œuvres prirent leur forme définitive. C'est alors également que l'idée de bureaucratie céleste fut élaborée, avec des dirigeants mythiques sous la supervision de l'empereur de jade, chargé d'assurer la bonne marche de la terre et des cieux, la hiérarchisation de l'une allant de pair avec celle de l'autre, de sorte qu'il n'y avait aucune dichotomie forte entre le sacré et le profane.

À cette époque, le commerce et l'impôt foncier domestique étaient en plein essor ; et durant les Royaumes combattants, le gouvernement décentralisé finit par céder sa place à l'État central. Ces transformations politiques et sociales étaient accompagnées de ce qu'on a appelé une « effervescence intellectuelle[19] » lorsque Confucius prit la défense des valeurs sociales et culturelles qui allaient devenir centrales dans la société chinoise ultérieure – des idéaux où le commandement combinait habileté et excellence morale plutôt que découlait seulement ou principalement de la naissance[20]. En ce sens, le « féodalisme » fut affaibli et l'éducation triompha. Et c'est vers cette période classique d'effervescence intellectuelle et culturelle que les époques suivantes se tournaient fréquemment. Confucius était au nombre des philosophes importants de cette époque, avec notamment Mencius (Meng zi, vers 371-289 AEC), Mozi (Ve siècle AEC) et Xun zi (vers 298-vers 230 AEC). Ils faisaient tous partie de la classe des fonctionnaires *shi* (士) dont les œuvres devinrent une lecture et une étude essentielles pour les fonctionnaires des dynasties suivantes et constituaient la base de l'éducation classique. Ces évolutions eurent lieu à une époque proche de ce que les Européens considèrent comme la supposée invention de la philosophie en Grèce ancienne, les débuts de ce que de nombreux Occidentaux considèrent comme leur appartenant pour l'essentiel.

Durant la période des Royaumes combattants, l'« une des plus riches de l'histoire en nouveautés techniques[21] », la vie dans le pays avait été grandement améliorée par diverses inventions, notamment une plus grande utilisation des outils de fer, voire de l'acier produit à l'époque des Zhou, conduisant au développement des marchés, des textiles, à l'apparition de la monnaie métallique et d'une classe de marchands, dont l'un d'entre eux, Li Si, devint le Premier ministre du premier empereur, Qin Shi Huangdi. C'est lui qui unifia la Chine en 221 AEC, probablement pour la première fois, avec

la fin des Royaumes combattants. Le nouvel empire des Qin était assujetti à la doctrine légiste (promue précisément par les légistes) qui plaçait la loi au-dessus des rites, comme l'avait proposé antérieurement Han Fei Zi (290-234 AEC). C'était l'époque de l'unification impériale qui a connu un essor progressif des lettrés, lesquels descendaient de la classe antérieure des *shi*, en partie pour remplacer les grandes familles de barons qui avaient précédemment conduit le gouvernement. Les exigences de l'État, qui variaient selon les circonstances, devinrent plus prépondérantes que les coutumes inchangées et même que l'« humanisme » confucéen. Conformément à ces exigences, le régime Qin bâtit la Grande Muraille et commença à aménager le territoire chinois par le biais d'une série de grands travaux (aux cours desquels beaucoup moururent), en creusant des canaux, en construisant un réseau routier, de même qu'en organisant un système national d'écriture, de monnaie, de poids et de mesure et de mouvements de population politiquement calculés. Dans le même temps, les communications s'améliorèrent. De grandes artères furent très rapidement tracées au cours de la première décennie du IIIe siècle par l'enrôlement d'un nombre très important d'hommes et de femmes. Mais en 213 AEC, le gouvernement décida également un incendie des Livres (la dimension et la portée de l'événement ont sans doute été exagérées), parce qu'on pensait que ces écrits rappelaient un régime antérieur. Comme on l'enseigne aux enfants, l'empereur « brûla les livres et enterra les savants[22] ». Cependant, ses propres écrits restèrent et il désira inaugurer un nouvel ordre intellectuel. Les livres traitant d'autres sujets que le droit, l'horticulture et les herbes médicinales (ces sujets étaient également explorés sans restriction en Islam et dans le judaïsme) étaient privés de toute diffusion publique parce qu'une telle connaissance était considérée comme dangereuse.

L'Empire chinois unifié nécessitait une énorme bureaucratie, Balazs estime que sous les Han, 10 % de la population, c'est-à-dire six millions de personnes, étaient des bureaucrates-lettrés. Ce réseau étendu maintint l'intégrité de cet immense empire par un système de relais postaux, le long de nouvelles routes, qui était essentiellement destiné à des fins de gouvernement[23]. Ce système fut repris par l'Empire mongol occidental, allant du Pacifique à la Baltique, qui apporta son organisation bureaucratique à certaines régions d'Europe.

Au XIII[e] siècle, cette forme de service postal fut adoptée par le sultan mamelouk Baybars (d'origine turque) au Caire, même si naturellement il existe des témoignages de formes plus anciennes de communication à distance. La poste encourageait aussi l'utilisation des pigeons (qui avait existé également antérieurement) de même qu'un système de signaux optiques par la fumée ou le feu (qui avait aussi été présent auparavant en Chine). Le transport comprenait non seulement le courrier depuis Damas, mais également la glace pour les boissons des sultans. Les marchands furent par la suite autorisés à faire usage non pas de la poste mais des caravansérails qui leur étaient liés. En Europe, ce système de communication de longue distance, qui cessa après la chute de l'Empire romain, fut réintroduit dans le duché de Milan en 1586, lequel avait nombre d'intérêts dans les pays musulmans. Il s'ouvrit même aux marchands et à d'autres encore, contre paiement d'une contribution – un système que Gazagnadou considère comme promouvant un nouveau mode de « subjectivation » compatible avec la modernité qui caractérisa l'Occident plutôt que l'Orient[24]. Aussi important que fût ce service postal, il n'a certainement pas inauguré une telle communication à distance et il semble erroné d'attribuer cette caractéristique à son introduction. Cependant, l'avancée des Mongols en Europe pourrait bien avoir été l'occasion d'une autre transmission d'inventions chinoises en Europe, et peut-être notamment l'aiguillon vers l'imprimerie et la presse d'imprimerie. Elle fut amenée en France par Louis XI (règne 1461-1483) (mais sans usage privé) ; ce dernier était déjà l'allié de Milan et apporta aussi à Tours et Lyon la fabrication des armes ainsi que, dans cette dernière ville, le tissage de la soie.

En Chine, le premier empereur mourut dans des circonstances troubles et, en quelques années, la dynastie s'éteignit avec des assassinats et des révoltes politiques menant au chaos. À partir de cet effondrement, la domination de la famille Liu inaugura la dynastie des Han en 206 AEC et, si ce n'est le bref interrègne de Wang Mang, ces empereurs régnèrent jusqu'en 220 EC, utilisant les mêmes infrastructures impériales que la dynastie précédente. La nouvelle dynastie poursuivit la politique de grands travaux à une échelle encore plus large. L'écriture devint plus intensément utilisée et plus pratique. La période vit l'essor d'une écriture cléricale qui désormais atteignit « un plein épanouissement esthétique[25] ». L'évidence du rôle important des textes s'infère du nombre croissant de particuliers

commençant à collectionner des manuscrits, lesquels, n'existant plus seulement dans la bibliothèque impériale, devinrent des objets de transactions commerciales dans les villes. Le fait que des manuscrits étaient destinés à des bureaucrates ne voulait pas dire que le public de lecteurs était restreint. En dépit des difficultés de l'écriture, il existait probablement un lectorat plus important qu'en Occident avec son système alphabétique[26]. On raconte qu'un fonctionnaire avait possédé un grand nombre de textes (« dix-mille chapitres ») sous forme de rouleaux, car l'écriture avait un rôle qui allait croissant dans toutes les dimensions de la civilisation chinoise[27]. Pour apprendre les caractères, les gens aisés donnaient à leurs fils des précepteurs alors que les pauvres étaient éduqués dans de petites écoles sur une base davantage fondée sur le volontariat. La scolarité se cantonnait à l'étude des classiques chinois (à partir desquels les étudiants apprenaient les caractères). Pendant quatre ou cinq ans, les garçons commençaient à les mémoriser, puis apprenaient l'écriture épistolaire et la composition. Les élèves qui se destinaient à la fonction publique fréquentaient alors les universités gouvernementales dans les villes principales, puis passaient des examens ouverts, car un État plus complexe avait besoin de recruter des employés et des bureaucrates, formés à la littératie, plutôt que d'avoir recours à des dignitaires sans maîtrise de l'écriture.

Avant le second siècle AEC, on assiste à de nombreux troubles impliquant des luttes entre divers groupes de réformateurs. Un parti était constitué de « lettrés confucéens rivés à la tradition, qui défendaient seulement des réformes "raisonnables" ou "justifiables", comme sanctionnées par les Saintes Écritures[28] ». Ce mouvement, auquel beaucoup d'étudiants prirent part, était mené par la corporation des lettrés, laquelle, étant constituée d'un certain nombre de fonctionnaires révoqués, fut liquidée dans un bain de sang ; l'équilibre entre la formation et l'emploi des lettrés était un constant problème, jusqu'à une époque récente. Pour d'autres, les idées confucéennes étaient déguisées pour paraître révolutionnaires ou antitraditionnelles ; les nouvelles idées devaient posséder une allure ancienne. Les lettrés devinrent alors plus importants à la Cour et cela eut pour conséquence la remise en circulation des livres interdits par les Qin.

Le fonctionnement bureaucratique nécessitait des synthèses de textes et des encyclopédies afin de rassembler la connaissance. En outre, en analysant les transformations au cours du temps des thèmes traités par ces textes, un historien a observé un déplacement « du rituel au fonctionnel » et

à « une sécularisation, rationalisation et bureaucratisation émergentes[29] ». Les gens instruits, qui étaient souvent des administrateurs, se tournaient vers ce qui avait été écrit antérieurement, et surtout dans le vaste champ de la politique : cela explique le nombre considérable de collections de documents et d'encyclopédies. Ces fonctionnaires-lettrés se recrutaient dans un très grand pays dont l'administration, par le biais de son écriture logographique, assurait la cohérence. Dans ce contexte, les lettrés (formés pour gouverner) donnaient le ton. S'ils n'étaient pas sans rivaux – les eunuques à la Cour ou les prêtres bouddhistes et taoïstes –, ce sont eux qui dominaient sur la longue durée. Après quelque hésitation, et non sans conflits et contradictions, ils s'approprièrent la doctrine confucianiste, laquelle constituait l'idéologie qui exprimait le mieux leur façon de vivre. Après cela, même les transformations révolutionnaires, comme nous l'avons vu, devaient revêtir un habillage historique et quel que soit le nouveau régime mis en place, la complexité du pays faisait que les lettrés reprenaient bien vite le contrôle de l'administration publique.

Les réalisations des Han concernant l'élargissement et la consolidation du régime sont le fait de l'empereur Han Wudi (règne 141-87 AEC), quand celui-ci était initialement sous l'égide de l'école confucéenne avec le grand philosophe Dong Zhongshu (175-105 AEC). Son long règne se caractérisa par l'extension des intérêts chinois vers l'Asie centrale et vers le Sud tropical et la frontière avec le Vietnam. Une large part de son œuvre réside dans l'organisation de l'État afin de soutenir cette activité militaire, dont une importante part était financée par le monopole d'État sur le sel et le fer, puis l'alcool, institué en 119 AEC, de même que par les taxes sur les artisans et les négociants ; certaines d'entre elles étaient payables en soie – qui était par la suite commercialisée par l'État –, les recettes venant s'ajouter à son revenu. C'étaient non seulement la cour impériale mais également les cours princières, lesquelles devinrent des centres de vie intellectuelle, littéraire, scientifique et artistique, qui s'épanouirent toutes. Les cours étaient des foyers d'activité importants, surtout dans le domaine des arts, chose qui fut par la suite relayée par la bourgeoisie[30].

La cour Han de Wudi à Chang'an (aujourd'hui Xi'an), à l'époque une des plus grandes villes et une des plus peuplées du monde, attirait les intellectuels de même que les administrateurs de toute part. Elle reposait sur les compétences intellectuelles des fonctionnaires sélectionnés, lesquels étaient des personnes lettrées (plutôt que des dignitaires féodaux propres à

l'époque de Confucius) ; mais la bureaucratie encourageait néanmoins les découvertes scientifiques et les réalisations techniques, de même que l'activité artistique, et on trouvait des spécialistes en matière de religion chez ces individus très lettrés. Mais le but principal du système d'enseignement n'était pas de produire un clergé (comme dans les religions abrahamiques ou hindoues), mais plutôt de former des administrateurs. La plupart des travaux d'histoire, par exemple, étaient écrits par et pour des bureaucrates et avaient pour fin de constituer un guide de la pratique administrative.

En 110 AEC, l'empereur créa un Bureau de la musique qui réédita intégralement des livres de poésie qui avaient pour titre les *Élégies de Chu* et le *Classique des vers* (ou le *Canon des poèmes*). Dans le même temps, on assista à une plus grande intégration dans la pensée confucéenne des systèmes de correspondances liés au *yin* et au *yang*, de même que du concept mouvant des Cinq Éléments. À des fins officielles, de nombreux documents utilisant l'écriture réformée furent rédigés sur de lourdes et fragiles bandes de bois, ou parfois sur de la soie. Dans ce contexte, l'invention du papier (au plus tard en 105 EC) fut particulièrement utile et la circulation qu'elle permettait renforça encore un peu plus la position de toute la classe des fonctionnaires qui, en tant que spécialistes de l'administration écrite, s'adossait à une connaissance approfondie des termes techniques et à une maîtrise de l'écriture traditionnelle. Avec le papier, tout cela pouvait être facilement reproduit. La compétition dans les concours officiels par lesquels on accédait à de telles positions s'ouvrait désormais à d'autres enfants, et n'était plus simplement réservée aux membres de la classe *shi* (lettrés) des bureaucrates, ce qui permettait au mérite de prendre une place de plus en plus grande. Les activités de ces lettrés comprenaient le commentaire et l'écriture des textes classiques, l'élaboration d'ouvrages de référence (une bibliographie par exemple) et l'écriture d'un dictionnaire (le *Shuo wen jie zi* par Xu Shen, par exemple) vers 100 EC. On doit relever également les importants travaux d'histoire de Sima Qian (vers 145-86 AEC), qui écrivit ses *Mémoires historiques* (*Shiji*), comportant des notes de bas de page, dans lesquels il étudia dans toute son étendue l'histoire chinoise jusqu'à sa propre époque. Avec de tels auteurs, la prose chinoise atteignit sa « pleine maturité[31] ».

De nombreuses réalisations de l'époque étaient en lien avec l'administration gouvernementale, tel le manuel de mathématiques (le *Shu-*

shu-ji-yi attribué à Xu Yue) utilisé pour évaluer les fonctionnaires, et un fragment d'un ouvrage de médecine traitant des soins donnés aux troupes et aux chevaux. On avait besoin d'horloges à eau pour mesurer le temps de travail, par exemple pour les peintres décorant les palais. Les activités métallurgiques de l'État pourvoyaient également des armes et le monopole sur le sel requérait le creusement de puits profonds, lesquels nécessitaient des ingénieurs, de même que la maîtrise de l'eau à des fins de transport et d'irrigation. Le régime installa des roues à eau et des moulins qui furent plus tard utilisés à des fins industrielles ; on fit usage alors de l'énergie hydraulique dans les forges pour actionner les soufflets à piston. La roue fit son apparition au IIIe siècle et, bien avant cela, la sangle de poitrine fut adoptée pour harnacher les chevaux.

Pour partie en conséquence de l'expansion territoriale et des pressions tant économiques que démographiques qui en résultaient – qu'il s'agisse des Han occidentaux ou orientaux –, le régime devait faire face aux incursions étrangères, aux troubles internes et aux conflits de succession récurrents au sommet du pouvoir. Pourtant, sa disparition ne devint inévitable qu'à la fin du IIe siècle EC avec des vagues de rébellion des campagnes, notamment celles des Turbans jaunes, une secte taoïste messianique. En 190 EC, la capitale Luoyang fit l'objet d'un sac, notamment sa bibliothèque et ses archives, ce qui entraîna une perte de textes plus grande que lors de l'incendie des Livres du régime antérieur. Ce fut néanmoins une période d'activité intellectuelle intense et le confucianisme se mit à décevoir certains membres de la classe des fonctionnaires-lettrés, qui commençaient à s'intéresser à autre chose, en particulier au taoïsme. Notamment dans ses écrits, cette doctrine fut progressivement influencée par le bouddhisme, qui laissait ses premières marques en Chine. Les Han manifestèrent divers signes de complexité culturelle et scientifique, avec l'invention de nouvelles techniques et d'instruments agricoles, un sommet en matière d'ingénierie et de travaux publics, de multiples nouvelles tendances en médecine, une résurgence de la laïcité confucianiste, un essor de la littératie et de l'administration impériale inaugurée à l'époque des Qin, même si la stabilité du régime était extrêmement variable. Ce dernier vivait en un certain sens « sur un fil » avec toutes ses ambitions militaires et ses obligations d'ordre civil.

Toutes ces activités n'auraient pas été possibles sans une économie florissante, que stimulaient l'avènement du bouddhisme, une religion de

marchands, les conquêtes au sud et au nord, et l'ouverture du commerce indo-iranien, un mouvement de la plus haute importance qui mit les Han en contact avec l'Empire romain de même qu'avec les marchands syriens faisant des affaires le long des côtes du Vietnam. Dans ces échanges internationaux, il était difficile de distinguer le commerce privé du commerce officiel ; les deux étaient impliqués, dans un sens comme dans l'autre. C'étaient ces activités commerciales combinées à l'augmentation de la production et au progrès technique qui constituaient le cadre de l'expansion militaire, diplomatique et commerciale des Han, dont la vitalité est attestée par les témoignages écrits et archéologiques. Des ambassades indiennes firent leur apparition en Occident et les relations avec le reste de l'Asie se multiplièrent. Ici encore, les initiatives privées et publiques existaient parallèlement, comme dans le tissage de la soie, voire dans les monopoles publics du sel et du fer. Pourtant, cette activité n'a pas empêché les mesures prises en 199 EC, comme plus tard en Europe, pour régenter le style de vie des marchands : il leur était défendu de se vêtir de soie, de monter à cheval et de porter des armes.

Lorsque les Han chutèrent, les Trois Royaumes (*San guo*) leur succédèrent en 220 EC (ils étaient basés à Luoyang, Chengdu et Nankin). Cette époque inaugura ce qu'on appelle parfois « le Moyen Âge chinois ». L'Église bouddhique avait apporté des influences hellénistiques dans le champ de l'art et, comme plus tard avec le christianisme, de nombreux artistes, des peintres, des ferronniers, des sculpteurs ainsi que des architectes vivaient sur des commandes qu'on leur faisait à des fins religieuses (figure 8). Dans l'art chinois, il existait, comme au Japon, un genre profane et religieux depuis les temps paléolithiques (cinquième millénaire AEC), qu'attestent originellement les peintures rupestres dans des scènes décrivant des aspects de la vie quotidienne. Par la suite, au second tiers du premier millénaire EC, le bouddhisme acquit une influence importante sur l'art ; même si des traces de l'art bouddhique de la période Han nous sont parvenues, celui-ci se généralisa seulement à partir des dynasties du Nord et du Sud (386-589 EC). À partir de cette époque, l'art religieux fut dominé par la peinture bouddhique et l'art profane par des dessins représentant humains et éléments naturels, que stimulaient le taoïsme et le confucianisme[32]. Le bouddhisme généra une multitude d'ornements, car la répétition des mêmes motifs était une pratique religieuse qui vit la naissance de la xylographie et pour finir de l'imprimé

selon le même processus qui permettait les répétitions rituelles sans fin ; un million d'exemplaires d'un talisman bouddhique fut imprimé au Japon sur ordre de l'impératrice au VIIIe siècle[33]. Cette religion contribua également au développement de la littérature en langue vernaculaire et, entre le IVe siècle et le VIIIe siècle, encouragea l'arrivée de travaux indiens dans les sciences profanes, surtout en mathématiques, en astronomie et en médecine. Même si les écrits originaux ont disparu, les traductions des textes « brahmaniques » étaient surtout importantes au cours de la dernière partie de cette période.

Le sinologue Balazs évoque le « renouveau spirituel du Moyen Âge » et la totale transformation du pays entre 200 AEC et 600 EC (des Qin au début des Tang)[34]. La croyance sotériologique bouddhiste du Grand Véhicule (mahayana), qui avait été introduite en Chine depuis l'Inde vers les débuts du christianisme, devint extrêmement influente au IVe siècle EC. L'acquisition de propriétés très importantes et d'un pouvoir notable par l'institution bouddhique figure parmi les conséquences de cette influence. Cette institution mit également en place ses monastères d'enseignement et ses écoles, même si le contenu pédagogique était principalement religieux et consacré à l'écriture sainte. C'était au nord, à Luoyang, à Dunhuang et à Chang'an, entre le IIe siècle et le début du Ve siècle, que les textes sanskrits du Gautama furent traduits en chinois, une entreprise prodigieuse. L'extension du bouddhisme vers le sud eut lieu sous la dynastie des Liang du Sud (502-557) fondée à Nankin, qui prospéra en partie grâce à la grande expansion du commerce maritime et à la construction des ports du Sud-Est permettant les échanges de biens avec les villes côtières du Sud-Est asiatique et de l'océan Indien. De nombreux marchands venus de l'étranger visitèrent ces ports chinois, le pays s'enrichit considérablement et l'institution bouddhique en bénéficia sur le plan financier en raison de sa position privilégiée.

Après le déclin des Han jusqu'à l'arrivée des Sui en 581 EC, en dépit ou peut-être à cause de la fragmentation politique qui marqua le pays, la vie culturelle et sociale était « l'une des plus riches et des plus complexes de l'histoire intellectuelle du monde chinois. Étonnamment féconde, elle abonde en nouveautés[35] » et, sous ces rapports, on a également dit qu'elle ressemblait à l'Italie de la Renaissance – sa métaphysique, sa ferveur religieuse (principalement s'agissant du bouddhisme), son intérêt pour l'esthétique et la critique littéraire, avec la peinture devenant un art savant,

surtout dans le domaine du paysage (qu'influençait l'intérêt taoïste à l'égard de la nature), et une « efflorescence de la poésie » inédite. Au cours de la deuxième moitié du IIe siècle, on observe une « renaissance » de la pensée de l'époque des Royaumes combattants (des IVe et IIIe siècles AEC), mais d'un point de vue différent. Le nord de la Chine connut une nouvelle ère d'invasions et de dominations « barbares », à partir de 304 EC. Au sud du Yangzi, une opposition passablement désorganisée se mit en place. Malgré les faiblesses politiques, « ces dynasties étaient caractérisées par le fait d'être culturellement brillantes : dans la littérature, les arts, la philosophie et la religion, elles constituèrent une des périodes les plus créatrices de l'histoire de la Chine[36] ». Une fois encore, la faiblesse politique n'a semblé refréner en rien une efflorescence culturelle, et les avancées dans ce domaine se sont poursuivies en dépit des problèmes liés au pouvoir ou à la religion.

Un de ces régimes du Sud, celui de Liang, au cours duquel le commerce maritime connut un essor, fut suivi de plusieurs dynasties de courte durée. Finalement, la réunification du pays fut entreprise depuis Luoyang par le général Yang Jian (connu plus tard sous le nom d'empereur Wendi). Il était en partie « barbare » et fonda la dynastie des Sui (581-618 EC), laquelle inaugura ce qui a de nouveau été désigné comme un « âge d'or », celui-ci durant plus de trois siècles (jusqu'aux Tang). Il fut marqué par un boum économique, l'absence de guerre civile et toute une série de réalisations non seulement dans les techniques, mais également la littérature, les arts plastiques, la musique et la danse. Les Sui continuèrent d'ouvrir des voies navigables, accroissant et étendant considérablement les communications et le commerce, achevant le Grand Canal qui reliait le Nord et le Sud ; le canal encourageait les producteurs primaires et les marchés à exploiter toutes les potentialités de la vallée du Yangzi et les Chinois inaugurèrent une flottille pour les expéditions maritimes vers la Corée et Sumatra. Le commerce connut un essor. C'est en 628 que l'islam pénétra en Chine pour la première fois. Avec l'expansion du commerce pendant la décennie suivante, celle des Tang, Wahb-Abi-Kabcha, un oncle maternel du prophète, fut envoyé par voie de mer d'Arabie à Canton, où la première mosquée chinoise fut construite, avec des présents pour l'empereur. Les chrétiens nestoriens dépêchèrent également une mission depuis la Perse en 631. De ce même pays, le mazdéisme était arrivé plus tôt au cours du siècle et le manichéisme

plus tard en 694 : de nombreuses religions étaient autorisées. Des temples et des marchands brahmaniques étaient établis à Canton en 750 EC[37].

La dynastie des Tang fut fondée en 618 par un autre général, l'empereur Gaozu, en alliance avec des rebelles turcs ; il fut assassiné par son fils, Li Shimin, qui devint l'empereur Taizong, régnant de 626 à 649 EC. Les deux premiers empereurs Tang unifièrent une fois encore le pays ; dans l'ensemble, ils poursuivirent les pratiques administratives du régime des Sui mais en privilégiant l'économie. L'époque comporta une « ère de bon gouvernement » qui était très tournée vers les idéaux confucéens. Alors que l'administration de la Cour était pour l'essentiel composée de militaires et d'aristocrates, elle atteignit un équilibre régional, avec 10 % de candidats recrutés sur concours. Ces examens avaient été rétablis à la suite des Sui, même si les candidatures étaient nécessairement restreintes puisque les écoles publiques, dispensant un cursus officiel, étaient principalement réservées aux fils de la noblesse et des hauts fonctionnaires ; cependant le système allait bientôt s'ouvrir davantage. Au début de l'époque des Tang, l'économie se développa sous l'impulsion de la capitale, Chang'an, qui était à cette époque la plus grande ville du monde avec au moins six-cent-mille habitants. Le souhait d'augmenter les ressources avec lesquelles conquérir de nouveaux territoires a conduit à une réorganisation du système agricole, où chaque famille consacrait une certaine surface à la culture, fournissant un impôt sous la forme de céréales, de soie ou de main-d'œuvre. Une version de ce régime foncier des « champs équitables » et de l'administration civile fonctionnait déjà sous le règne des Sui, voire auparavant sous la dynastie des Wei du Nord. L'administration comportait manifestement une bureaucratie complexe qui produisait régulièrement un recensement et des enquêtes cadastrales.

Cette période de « bon gouvernement » fut marquée par ses prix bas et sa prospérité générale, avec des mesures prises pour rationaliser l'impôt. Taizong entreprit une nouvelle codification du droit et s'affaira à établir un pouvoir central fort. Les forces militaires réorganisées à l'époque des Tang étendaient désormais leur domination sur les tribus turques au nord, donnant lieu à une plus grande communication avec l'ouest. Des ambassades venaient de Byzance (Rome avait auparavant envoyé une mission par bateau sous les Han en 166 EC) ; des temples nestoriens et des monastères bouddhiques étaient établis dans les plus grandes villes.

Unique en son genre fut le règne remarquable de l'impératrice Wu Zhao (née en 624), connue sous le nom d'empereur Wu, une concubine de l'empereur précédent qui avait déplacé la capitale à Luoyang et privilégié les fonctionnaires recrutés sur concours pour les postes importants. Elle s'imposa à partir de 660 et régna comme empereur de 690 à 705, écartant sans ménagements l'héritier légitime. L'administration se développa avec le nombre des candidats aux concours dont la présence diminuait nécessairement le rôle de l'aristocratie, même si quantité de détenteurs de diplômes étaient des aristocrates et si 80 % des fonctionnaires ne détenaient toujours aucun diplôme ; néanmoins, la moitié des fonctionnaires étaient des ex-employés promus pour leurs bons et loyaux services dans les structures des bureaux gouvernementaux des provinces. Le changement d'orientation en faveur des candidats reçus aux concours pour les hautes fonctions à la Cour fut probablement important pour la « Renaissance » qui suivit. Leur nombre croissant nécessita encore de nouveaux impôts, dont l'impopularité contribua à la chute de la dirigeante en 705. Cependant, le Japon (et la Corée) n'avaient pas le même attachement au recrutement sur concours comme l'eut plus tard la Chine. « Le confucianisme japonais resta attaché à ses traditions autochtones et aristocratiques[38]. » Il n'y avait pas la même méritocratie, même si, en Chine, ce n'est qu'à partir du XIVe siècle que les fils de marchands purent participer à la compétition, de sorte que l'égalité des chances (pour les hommes) était un processus qui évoluait lentement. Par la suite, le règne de Xuanzong, l'« empereur brillant », fut le point culminant de la prospérité matérielle, des progrès institutionnels et de l'« efflorescence des arts » de l'ère des Tang. Dans le cadre de ses importantes réformes administratives, les contribuables étaient désormais plus efficacement enregistrés et, avec la rénovation du système du Grand Canal (qui avait été négligé sous l'empereur Wu), sa cour bénéficia d'une forte hausse des revenus impériaux. Ce fut une période de progrès exceptionnels dans le domaine de l'ingénierie, de la construction des canaux, des routes et des ponts, de même que dans les arts. Même au-delà de leur illustre contemporain Wang Wei, le *yin* et le *yang* de la poésie chinoise, Li Bai et Du Fu (qu'on connaît aussi sous le nom de Li Po et Tu Fu) sont considérés comme étant parmi les plus grands poètes de tous les temps ; on a envisagé cela « comme la Renaissance, liant le monde ancien et le nouveau[39] ». Même si, en tant que « poète fonctionnaire », Du Fu penchait plus spécifiquement du côté des valeurs confucéennes, le travail

téméraire et brillant de Li Bai était incontestablement taoïste, et malgré ses multiples tentatives d'entrer dans la fonction publique et une brève période où il fut en poste, la liberté de pensée aiguë et exubérante de sa poésie est aussi peu confucéenne que possible. Cooper, l'éditeur de sa poésie, la considère comme « le plus brillant de tous les âges d'or au cours de trois mille ans […] de poésie chinoise[40] », ressemblant à « l'époque des Tudor[41] ». On dit que cette époque a été précédée par « l'âge sombre chinois » (en dépit de l'affirmation opposée de Needham) qui s'est déroulé avant la dynastie des Sui antérieure et qui a été estimé comme étant très différent. Pourtant, on a observé « une continuité des traditions qu'aucune littérature du monde n'a connue ». Au cours des Trois Royaumes, des Jin et des époques des dynasties du Nord et du Sud entre les Han et les Sui, un âge sombre est survenu en raison de la fragmentation politique, des invasions, des rébellions, des usurpations, de l'instabilité territoriale et des problèmes économiques, et néanmoins d'efflorescence culturelle. Par la suite, Cooper évoque l'émergence d'un « âge similaire à la Renaissance », comparant Du Fu à Dante[42] et la société environnante à la Florence du XVe siècle[43] quand d'autres font référence aux œuvres de l'Antiquité classique occidentale[44].

Alors que l'époque des Tang est considérée comme l'âge d'or de la poésie chinoise, l'écriture de la poésie était bien sûr largement pratiquée tant avant qu'après. Au cours de cet « âge d'or » du vers classique, les poètes étaient originaux, avec un style très personnel[45]. Mais ce fut également une époque d'importantes réalisations dans le domaine de la prose populaire, avec les premières tentatives remarquables en matière de fiction : les « contes fantastiques ». Les arts visuels prospérèrent, en architecture (même si peu de chose subsiste) comme en peinture (même s'il nous reste peu d'originaux). Les arts mineurs étaient vifs et colorés. Par-dessus tout, on relève d'importantes transformations dans les moyens de communication. L'imprimerie fit son apparition, d'abord pour multiplier les écritures bouddhiques, puis pour les calendriers, les almanachs et les dictionnaires. L'apparition de la xylographie présageait une diffusion plus rapide de la connaissance et l'émergence d'une littérature populaire, de même que la multiplication des prières écrites. « L'invention de l'imprimerie assure aux connaissances une diffusion jusqu'alors inconnue et permet aux bourses modestes l'achat de livres. L'accumulation des bibliothèques à son tour renforce les assises d'une éducation livresque, fige

le caractère littéraire des examens, aide le néoconfucianisme à inculquer le conservatisme traditionaliste et à répandre le respect de l'Antiquité et le goût de l'histoire[46]. » Depuis le début des Tang et les voyages du brillant savant, traducteur et historien bouddhiste Xuanzang (602-664), on observe une tradition de traductions du sansrkit et d'autres langues indiennes utilisés pour des traités bouddhiques ; il a traduit lui-même le *Laozi daodejing*, le classique fondateur taoïste en sanskrit[47]. Le nouveau climat intellectuel a conduit à la diversité des philosophies politiques, mais ce n'était pas seulement la vie culturelle qui s'épanouissait à cette époque mais aussi la vie commerciale. Les villes prirent leur essor, la variété des produits de luxe s'accrut, l'agriculture fit des progrès, les techniques métallurgiques se répandirent, les impôts furent normalisés et les artisans prospérèrent. Dans le pays lui-même, l'assiette de l'impôt s'étendit à la propriété foncière, les impôts sur le commerce gagnèrent en importance et l'institution des monopoles d'État favorisa l'essor d'une nouvelle classe de marchands.

Les empereurs Tang soutenaient officiellement le taoïsme puisqu'ils étaient supposés être les descendants de Lao Tseu, son fondateur, mais c'est néanmoins le bouddhisme qui fut favorisé. Comme ailleurs, une part importante de la propriété foncière avait été transmise à l'Église, ce qui constituait nécessairement une suspension de la circulation ordinaire des biens, cette propriété étant accaparée par la « mainmorte ». Les monastères s'occupaient de ces propriétés, que ce soit directement ou indirectement, exploitaient des moulins, créaient des hôpitaux, prenaient soin des malades et dirigeaient leurs propres écoles. Lorsque, entre 843 et 845, l'empereur Wuzong décida d'anéantir le bouddhisme, en partie pour des raisons financières (comme dans la Réforme européenne), des monastères furent fermés, des propriétés confisquées, quelque deux-cent-cinquante-mille moines et nonnes furent renvoyés. Cette offensive ne dura pas longtemps mais marqua le début du déclin de l'influence du bouddhisme et le renouveau du confucianisme sous une nouvelle forme.

On avait observé une période de forte influence religieuse avec la construction de nombreuses pagodes, qui constituaient des évolutions sur le plan fonctionnel du stûpa indien. À cette époque, comme nous l'avons vu, plusieurs moines chinois visitèrent l'Inde et laissèrent de précieux témoignages de la vie qu'on y menait. Mais les cercles officiels se préoccupaient de plus en plus de la montée du pouvoir bouddhique, ce qui entraîna des persécutions ainsi que des interdictions, de même qu'une plus

forte « sinisation » des écoles de pensée, tant populaires que savantes. Ce fut aussi l'époque où la Chine entra en contact avec les musulmans le long de la route de la soie, une voie importante non seulement pour l'échange réciproque de marchandises, mais également d'idées avec l'Inde et l'Occident. Cependant, les Chinois furent vaincus par ces musulmans à la bataille de Talas près du lac Balkhach en 751, où l'on dit que des prisonniers ont transmis le secret de la fabrication du papier, dix-huit ou dix-neuf ans après la victoire de Charles Martel sur les musulmans à Poitiers. Les échanges intellectuels avec l'Asie n'allaient pas que dans un seul sens. Une vague de connaissances se déploya dans le domaine de l'astronomie, de la culture matérielle et des mathématiques, des biens manufacturés, de la musique et de l'artisanat venant d'Asie occidentale et centrale, procurant à la culture une dimension clairement cosmopolite.

Malgré la menace notamment des forces arabes envahissant le pays, outre les vicissitudes liées aux pressions internes ou externes et les régulières insurrections, les Tang (618-907 EC) continuèrent de prospérer jusqu'en 755. Puis la rébellion du général turco-sogdien An Lushan mit à sac la capitale, acheva la première phase de la dynastie et, en dépit de la restauration qui suivit le règne impérial, annonça un long mais constant déclin. Lorsque le pouvoir central finit par s'effondrer en 907, artistes et artisans perdirent un patron puissant, car la cour impériale avait stimulé l'« âge d'or » de la littérature. Les cours régionales des Cinq dynasties suivantes (907-960) tentèrent de poursuivre la même tradition dans le domaine des arts et de la culture, surtout dans le royaume du Sichuan : de nombreux poètes, peintres et savants se rendirent dans ce qui fut une cour Tang miniature. On peut mentionner le moine Guanxiu, par exemple, dont les peintures d'*arhats*, des disciples de Buddha, manifestaient de la douleur, des souffrances et la conscience de la mort, voire représentaient leurs expériences spirituelles, des sujets qui étaient rarement traités dans la peinture de cour.

Le principal format pictural de cette époque était la peinture murale de même que la peinture de paravent mais, au cours du Xe siècle suivant, ces genres ont subi la concurrence des peintures de format plus réduit, intime et portatif, menant un siècle plus tard aux élégantes miniatures. Mais dans la Chine du Nord, la grande tradition de la peinture murale Tang prit fin avec la persécution du bouddhisme, qui fut particulièrement forte en 955, et avec laquelle on ne renoua qu'aux XIIIe et XIVe siècles. L'influence des Tang se perpétua à Jinling, l'ancien nom de Nankin, la capitale du royaume des

Tang du Sud, et atteignit un niveau de culture artistique remarquablement haut, notamment dans la peinture de paysage du prêtre bouddhiste Juran (actif vers 960-985) et du peintre de cour Dong Yuan (mort en 962). Le travail de ces hommes était très différent de celui des peintres du Nord, produit dans l'environnement naturel caractéristique et luxuriant du Jiangnan, le territoire des Tang du Sud restant ; il s'étendit depuis les Cinq dynasties jusqu'au début de l'époque des Song et fixa les normes d'une bonne part de la dynastie des Song proprement dite. Alors que les Song qui suivirent les Cinq dynasties en 960 ne purent rivaliser avec les réalisations de l'époque des Tang en matière de peinture de figures ou de peinture narrative, ils les surpassèrent dans les descriptions de la nature, dans les paysages ainsi que dans la peinture d'oiseaux et de fleurs.

C'est au cours de la première moitié du VIIIe siècle que l'influence chinoise en Asie atteignit son apogée, avec les très nombreux missionnaires qui arrivaient d'Inde, d'Asie centrale et d'Iran. Au cours de la dynastie des Tang du début du IXe siècle, on observe un mouvement de « retour à l'Antiquité » (*ku-wen*) qui se développe et prend d'abord ses marques dans le champ littéraire, puis s'étend aux interprétations des textes anciens, donnant lieu à un processus d'« évolution radicale » conduisant à une « sorte de Renaissance que constitue le "néoconfucianisme"[48] » aux XIe et XIIe siècles. De façon nationaliste, ce « retour au passé » mena à l'interdiction des religions étrangères dès 836, et jusqu'en 845 à l'époque des Tang. Cette interdiction visait les Églises mazdéennes et nestoriennes, mais ce furent les bouddhistes qui souffrirent le plus tant ils avaient accumulé de biens. Les moines furent laïcisés, on s'empara des terres, les cloches de cuivre et les statues furent fondues et transformées en pièces (comme avec les « réformes » d'Henry VIII). Les mesures furent rapidement assouplies, mais le bouddhisme n'a jamais rejoué un rôle aussi central dans la vie et la pensée chinoises[49].

L'État Song se constitua par la conquête en 960 (se maintenant jusqu'en 1279) et réunifia l'ancien empire en s'emparant de la plupart des territoires fragmentés à la fin des années 970. Ce faisant, on assista à une renaissance de la connaissance et de l'éducation traditionnelles ; on en faisait usage non pour se réfugier dans le passé mais pour aller de l'avant dans de nombreux domaines. Toute l'éducation traditionnelle chinoise, s'achevant avec le concours le plus important de tous, le *jinshi*, comportait la maîtrise de dix ou douze classiques confucéens. Un des leaders du mouvement

« néoconfucéen » à l'époque des Song fut Zhu Xi (1130-1200), qui avait une grande connaissance du savoir classique. Même si ses théories n'ont pas été considérées comme orthodoxes jusqu'à plus d'un siècle après sa mort, sa contribution au « néoconfucianisme » comprenait une synthèse pédagogique qui rassemblait quatre des principaux livres de la philosophie confucéenne afin de constituer des textes pédagogiques de base, *L'Invariable Milieu*, *La Grande Étude*, *Les Entretiens de Confucius* et le *Mencius*, avec ses commentaires. Ils allaient rester le fondement des concours de la fonction publique jusqu'à l'époque de leur abolition en 1905. Ainsi, les commentaires des Song du Sud constituaient un élément clé à la mesure de la continuité idéologique qui avait existé sur une période de 2 500 ans : en son cœur résidait une idéologie séculière qui n'empêchait pas aux connaissances de se cumuler en sciences, pas plus qu'elle ne freinait les réalisations en art. Et cependant, les horizons sociaux de cette idéologie étaient limités de plusieurs façons. Par exemple, on dit aussi que Zhu Xi a écrit un livre intitulé *Les Rites domestiques* qui prescrivait des cérémonies pour les passages clés dans la vie d'un individu ; dans ces sujets comme dans d'autres, il soumettait les femmes à de plus grandes restrictions, tendant à les mettre sous un plus grand contrôle masculin. En partie pour cette raison, l'apprentissage de la « Voie royale » a été considéré comme rigide et irréfléchi, un facteur du supposé retard social et technique aux époques ultérieures de la société chinoise. Néanmoins, « [la] vigueur intellectuelle des Song du Nord fut engendrée par une redécouverte des valeurs confucéennes[50] », en d'autres termes, par un retour au passé qui amenait un épanouissement de la culture.

À partir des Song, ère mongole mise à part, les classes supérieures chinoises n'étaient plus attirées par les professions militaires de la même façon qu'auparavant – elles incombaient désormais aux mercenaires. Elles se consacraient elles-mêmes davantage aux savoirs textuels et, pour leurs loisirs, collectionnaient les livres, les œuvres d'art, pratiquaient la littérature, la peinture et la calligraphie, des évolutions favorisées par l'arrivée très antérieure de la xylographie[51]. L'épicentre de l'activité artistique des Song du Sud était la capitale Hangzhou avec ses nombreux candidats aux concours, bureaucrates, militaires et moines bouddhistes[52]. Ces personnes manifestaient dans leur mode de vie ce qu'on a pu considérer comme étant de hauts niveaux de consommation, des goûts de luxe et un fort attrait pour les produits exotiques. Des modèles de consommation très

similaires étaient manifestes dans d'autres grands centres urbains, puisque les élites étaient dispersées à travers le pays et il existait d'intenses relations commerciales entre les villes. Les quartiers de divertissement de ces villes produisaient des spectacles populaires, drainant de vastes publics de gens simples, y compris issus des régions rurales. On remarque aussi un essor des divertissements, avec notamment les prémices de la littérature populaire ; les conteurs, le théâtre d'ombres, les romans et les pièces de théâtre s'épanouirent. En Chine, une différence existait toujours entre les œuvres classiques et lettrées et une littérature plus rustique pour le peuple, même si cette dernière fournissait une large part de l'élan en faveur du changement. « Chaque nouvelle forme », écrivait Hu Shih, « […] provenait […] des classes illettrées de la campagne[53] ».

Selon Elvin, la Chine médiévale – allant selon lui du xᵉ au xivᵉ siècle –, la fin de la dynastie des Tang et l'époque des Song connurent une importante « révolution ». Needham parle également d'une « période dorée » des sciences naturelles aux xiᵉ et xiiᵉ siècles[54]. Techniquement, l'agriculture chinoise fut transformée ; au nord, les progrès dans les machineries des moulins facilitèrent le passage du millet au blé ; au sud, la technique de la culture du riz en rizière était de mieux en mieux maîtrisée. La généralisation de nouvelles méthodes fut encouragée par la xylographie, surtout s'agissant des nouvelles semences, de la double culture, de la maîtrise de l'eau et d'une capacité de levage accrue (par le biais de la *noria*)[55], de la préparation plus soignée du sol et de la commercialisation croissante. Il y eut également une révolution dans les transports par voie d'eau qui étaient très étendus, tant à l'intérieur des terres par les routes et les voies fluviales, que par mer, d'un bout à l'autre de la Chine. À l'époque des Song, les navires chinois étaient devenus bien plus sophistiqués, construits avec des clous de fer, rendus imperméables avec de l'huile, dotés de cloisons étanches, de chambres de flottaison, de gouvernails d'étambot et de boussoles. Les canaux reliaient les voies navigables intérieures et l'invention de la double écluse au xiᵉ siècle facilita le passage de points jusqu'alors difficiles. Avec le progrès technique, l'activité commerciale se complexifia, avec des partenariats de différents types exploitant le système des transports maritimes. Dans le même temps, les routes s'améliorèrent, certaines furent même pavées. Le commerce crût, comme le fit la masse monétaire de laquelle il dépendait pour partie. Au xiᵉ siècle, le papier-monnaie fit précocement son apparition, mais l'utilisation excessive des billets

conduisit à l'inflation au début du XIIe siècle, puis de nouveau au XIIIe siècle. En conséquence, ils furent retirés de la circulation. Cependant, le crédit commercial existait toujours sous la forme de billets de change ou d'autres systèmes. L'ouverture de la Chine aux activités commerciales, surtout dans les provinces du sud et vers l'océan Indien, avait pour conséquence une intensification de l'activité dans tous les domaines du Xe siècle au XIIIe siècle.

Il y eut une autre révolution commerciale, suggère Elvin, dans les structures du marché et dans l'urbanisation. Le commerce avait été de longue date important, mais désormais le marché de longue distance pour des produits quotidiens se développa. Pour la paysannerie, cela se traduisait par une augmentation des échanges, non seulement d'aliments et de bois, mais aussi de papier et de textiles. Le commerce interrégional, de même que le commerce international avec le Japon, la Corée et l'Asie du Sud-Est, connurent un remarquable essor. Les activités économiques dans leur ensemble devinrent plus complexes et les villes se développèrent, mais Elvin voit néanmoins ces centres urbains comme ayant un rôle historique différent par rapport à ceux de l'Europe (ce qui veut dire selon lui qu'ils n'annonçaient pas le capitalisme : c'était là le domaine réservé de l'Europe).

À partir du Xe siècle, il est clair que la Chine a traversé une révolution dans le domaine des sciences et techniques, « avançant au seuil d'une investigation expérimentale systématique de la nature » et créant « l'industrie mécanisée la plus ancienne du monde », dans la forge du fer et le filage de la soie[56]. La déforestation au nord conduisit à un usage croissant du charbon et du fer, particulièrement important pour la fabrication des armements. Dans la production textile, de nouvelles machines furent élaborées pour le bobinage de la soie ; au XIIIe siècle, on les adopta largement pour le chanvre, lesquelles fonctionnaient à l'énergie hydraulique dans des canaux, celles-ci ayant bien pu influencer la création des machines à bobiner européennes à Lucques et à Bologne, et par là même leur diffusion vers l'Angleterre[57]. Des avancées eurent également lieu dans la sphère intellectuelle, en mathématiques, en astronomie et en médecine. Les fondements résidaient une fois encore dans l'art de la xylographie, inventée au VIIe siècle et dont l'usage se généralisa au XIe siècle. Le caractère mobile fut même inventé au XIe siècle, même s'il n'a pas été utilisé à grande échelle. Elvin parle d'une « renaissance du savoir conduite par le gouvernement[58] ». La dynastie des Song édita et imprima de nombreux textes, anciens comme

nouveaux, hissant « le niveau national des connaissances à des hauteurs inédites ».

L'historien Gernet considère également que la Renaissance chinoise débute aux alentours de l'an mil, renforçant ce qu'Elvin avait suggéré. Le XIe siècle se caractérisa par un retour à la tradition confucéenne classique et par la fin de l'influence que le bouddhisme avait exercée depuis le Ve siècle EC[59]. Le Chinois éduqué du XIe siècle, affirme-t-il, était « aussi différent de ses prédécesseurs de l'époque des Tang que l'homme de la Renaissance de celui du Moyen Âge[60] ». Gernet discerne un rationalisme pratique fondé sur l'expérience, une mise à l'épreuve de chaque chose, une curiosité dans tous les domaines de la connaissance humaine, conduisant à la tentative de construction d'une synthèse et d'une philosophie naturaliste. En fait, on constate un complet « renouveau de la vie intellectuelle » fondé sur l'économie urbaine et « un moyen de reproduction rapide et bon marché des textes écrits[61] ».

Sous ce dernier rapport, l'expérience chinoise de l'imprimerie fut plus progressive et lente. Parmi les nombreux documents, on trouvait principalement des écrits et images bouddhiques qui étaient conservés dans un dépôt dans les grottes de Dunhuang au nord du pays. Fermées vers l'an mil, elles ne rouvrirent qu'en 1907 et l'on découvrit qu'elles contenaient des almanachs, des lexiques, une brève encyclopédie populaire, des textes pédagogiques, des modèles de composition, de même que des travaux historiques et des œuvres occultes. Bizarrement, moins d'1 % de ces textes était imprimé. Les lettrés mirent du temps à tirer parti des nouveaux procédés, mais à partir de 932, les Neuf Classiques furent imprimés par le gouvernement provincial et, rapidement après, la totalité du canon bouddhique le fut par la dynastie des Song, malgré le contrôle exercé sur cette religion.

À la Renaissance, l'Occident finit par faire de considérables progrès dans l'imprimerie avec les caractères mobiles, mais la première utilisation de cette technique en Chine est attestée vers 1040. Cela dit, elle ne comportait aucune presse, sans laquelle les caractères mobiles n'avaient guère de chance d'ajouter quelque chose à la xylographie avant l'arrivée de l'imprimerie mécanique d'Europe au XIXe siècle. Jusqu'à cette époque, la création de xylographies était d'ordinaire plus rapide et moins onéreuse que l'utilisation des caractères mobiles. Cette technique donna néanmoins

naissance à un marché du livre très animé qui élargit la diffusion des connaissances. Les principaux foyers intellectuels avaient été précédemment les monastères bouddhiques et les écoles publiques dans la capitale. À partir du XIe siècle, cependant, les écoles privées et publiques se multipliaient, conjointement aux bibliothèques. Une des plus grandes bibliothèques fut celle du palais impérial fondée en 978, détenant par la suite quatre-vingt-mille rouleaux et chapitres (*juan*). Ce fut une période de recueil de textes, de grandes encyclopédies et d'inventaires complexes. Cette époque fut aussi célèbre pour la quantité d'œuvres publiées dans le domaine des sciences naturelles. À partir de la deuxième moitié du XIIe siècle, les publications privées se multiplièrent dans la Chine du Sud-Est, de sorte que dans les domaines de la médecine, de la géographie, des mathématiques et de l'astronomie, « on fit des progrès remarquables » ; en mathématiques, l'algèbre se développa et des témoignages attestent la première utilisation chinoise du zéro[62]. En outre, en 1090, une machine astronomique activée par un mécanisme d'échappement fut construite à Kaifeng. Elle fournissait un mouvement lent et régulier, système qui produisait le mouvement d'horlogerie le plus précis jamais réalisé.

C'est également à l'époque des Song qu'on assista à un éveil de l'intérêt pour les antiquités et pour l'archéologie, amorcé au VIIIe siècle, conduisant plus tard aux activités de copieur et de faussaire. On considère que, au cours de cette période, on a assisté à l'émergence d'un mouvement orienté vers la réflexion critique, surtout liée à la comparaison des différentes versions de l'histoire, un aspect important en matière de littératie. Ce mouvement constitua la base d'un « véritable renouveau des études historiques[63] ». Le travail de Sima Guang (comme dans *Le Miroir complet sur l'illustration du gouvernement*) était tout particulièrement important et marqué par une recherche exhaustive des sources et une approche critique des documents.

Dans le même temps, les auteurs Song inventèrent un système philosophique qui traitait des caractéristiques fondamentales des mondes humain et naturel, et qui était complètement hostile au bouddhisme, bien qu'adaptant certaines de ses questions et méthodes d'enseignement dans son retour à ce qui était considéré comme la véritable tradition confucéenne. Sous ce rapport, ce nouveau savoir, comme nous l'avons vu, était lié à un effort visant à passer outre l'époque antérieure des restrictions religieuses et à retourner aux sources anciennes, notamment aux classiques, avec une optique qui ne différait guère de celle des « humanistes » de

l’Europe ultérieure. De fait, cette époque est décrite comme celle « de l’optimisme et de la foi en la raison universelle », avec une croyance dans les bénéfices de l’instruction, dans les possibilités d’amélioration de la société et du système politique, conjointement à un désir de systématisation de la connaissance et d’une recherche de la « bonne vie » pour remplacer l’idéologie du bouddhisme[64]. Cette tâche impliquait un retour au passé et la formulation d’un « néoconfucianisme » qui, par la suite, eut un effet stabilisateur sur la pensée chinoise comparable à celui d’Aristote et de Thomas d’Aquin en Occident[65].

Pour résumer, du XIe siècle au XIIIe siècle, on vit « un étonnant essor économique et intellectuel[66] », par opposition, comparativement, à l’« arriération » de l’Europe, avant que les villes italiennes n’amorcent leur nouvelle vie à l’autre bout des routes commerciales du continent. Pendant un certain temps, ce commerce par voie de terre et de mer évita les invasions des Mongols si dommageables au monde musulman, mais établit ou rétablit des liaisons entre l’Asie de l’Est et l’Occident, même s’il pâtit de la division de l’Empire mongol en Asie centrale à partir du milieu du XIVe siècle. Après 1500, l’Occident sortit de son relatif isolement par le biais de son exploration, surtout maritime, de l’Orient alors que les Arabes, les Indiens, les Chinois et d’autres commerçaient de longue date à travers l’océan Indien et les mers de Chine.

Dans les villes plus importantes, l’État donna une plus grande place à l’éducation, pour une large part de type littéraire, mais des sujets pratiques étaient également enseignés. La médecine elle-même disposait de sa propre formation autonome, comme au Proche-Orient (et finalement en Europe), laquelle était supervisée par le Bureau de la Médecine Suprême. Ce dernier mit en place une université qui offrait un enseignement chapeauté par le gouvernement, dans quatre disciplines : médecine générale, acupuncture, massage et exorcisme[67]. En 629, l’empereur Tang avait déjà fondé des écoles de médecine dans toutes les préfectures et, au XIe siècle, des exemplaires d’ouvrages médicaux ainsi que d’autres textes étaient imprimés de façon centralisée ; des pharmacopées avancées et systématiques furent publiées. La formation médicale durait sept ans et était sanctionnée par un examen. Une partie de l’enseignement comprenait l’apprentissage de notions d’éthique, très similaires à celles qui sont définies dans le serment d’Hippocrate. La médecine chinoise n’a pas beaucoup contribué à la chirurgie puisque, comme en Occident, on pensait que le corps devait

retourner à Dieu ou aux ancêtres en conservant le même état qu'au départ. Par conséquent, peu d'investigations ou de recherches furent accomplies dans ce domaine, même si la dissection s'est bel et bien développée à partir de 1045 EC. Dans cette entreprise médicale, le taoïsme joua un rôle important, surtout dans ce qui était en lien avec l'exorcisme ; le clergé bouddhiste, cependant, était peu impliqué, si ce n'est dans les soins donnés aux pauvres et aux malades, attitude reprise dans une certaine mesure par le gouvernement Song aux IXe et Xe siècles après les persécutions du bouddhisme. Mais parallèlement à la « médecine religieuse », les « docteurs confucéens », autrement dit des médecins laïcs, prirent également de l'importance à l'époque des Tang[68].

L'imprimerie privée prospéra, non seulement pour les écritures bouddhiques, mais également pour les traités d'agriculture et de mathématiques, de sorte que la Chine devint « la nation du monde où le calcul, la lecture et l'écriture étaient les plus maîtrisés[69] ». En évoquant une « révolution des sciences et des techniques » du Xe au XIVe siècle, Elvin parle de « cette renaissance des savoirs »[70]. Elle succédait aux « nombreux siècles antérieurs de progrès scientifique et technique[71] » qui avaient en leur fondement les développements de la xylographie depuis le VIIIe siècle, assurant une large circulation des textes scientifiques. Pourtant, le « principal élément moteur » était le gouvernement (sauf pour l'astronomie qui était « classifiée » comme potentiellement dangereuse). Par ailleurs, le gouvernement Song édita et imprima des textes de référence non seulement en mathématiques et en agriculture, mais également dans les domaines de la médecine et de la guerre, de même que des écrits confucéens, des histoires dynastiques, des codes juridiques et des écrits philosophiques. Il parraina aussi quelques nouvelles publications. En d'autres termes, comme pour Eisenstein au sujet de la Renaissance italienne[72], Elvin attribue un rôle important à l'imprimerie (xylographique) à partir du Xe siècle environ. Cela ne fait pas consensus. Dans son travail sur le livre chinois, McDermott pense que le rôle du livre imprimé à l'époque des Song a été surévalué ; néanmoins, il était significatif pour la diffusion des connaissances anciennes et la promotion des nouvelles, quelques siècles avant Gutenberg[73].

Les réalisations dans le domaine des arts n'avaient pas moins d'importance et fournissaient « une base pour toutes les dynasties ultérieures[74] ». En effet, au cours de l'époque des Song, « la peinture connut un épanouissement comme jamais auparavant[75] ». Les empereurs eux-

mêmes s'adonnaient à la peinture, laquelle devint un art des plus distingués[76]. Le grand artiste de cette époque, qui s'inspirait de l'œuvre des premiers artistes du Nord et du Sud, était l'aristocrate Li Cheng (919-967). Il s'imposa comme le créateur du style paysager des Song, peignant un monde élégant qui devint « le plus dynamique, cultivé et accompli de l'histoire chinoise[77] ». La diversité classique de l'esthétique des Song du Nord est perceptible dans le net contraste entre l'œuvre de Li Cheng et celle d'un autre grand peintre, Fan Kuan (vers 950-1031), un « homme de la montagne » qui peignit un des plus grands chefs-d'œuvre du paysage qui nous soit parvenu, *Voyageurs au milieu des montagnes et des ruisseaux* (figure 9).

L'empereur Huizong avait fondé une Académie impériale de peinture – un art qu'il pratiquait lui-même, tout comme la poésie et la calligraphie – où les peintres travaillaient dans d'excellentes conditions, représentant les oiseaux et les végétaux qui les environnaient. Huizong collectionnait aussi les antiquités avec un respect pour le passé et ses centres d'intérêt conduisaient des artisans céramistes à reproduire la forme de bronzes fabriqués trois mille ans plus tôt. Vers l'an 1100, des manuscrits ainsi que des inscriptions anciennes sur pierre, sur bronze ou sur jade, parurent sous la dynastie des Song, documentant de façon importante la vie culturelle et politique de la Chine ancienne.

Dans son académie, Huizong, qui amena à la capitale plus de peintres que quiconque avant lui, privilégiait trois éléments. Le premier élément était la religion taoïste et l'investigation minutieuse et directe de la nature, une tradition de la représentation de la nature qu'on trouve dans l'œuvre de Guo Xi (vers 1020-1090), le plus grand artiste de cette époque (figure 10). Il insista également sur l'étude systématique des traditions picturales classiques ; son catalogue de la collection du gouvernement était « un document important s'agissant des processus de canonisation[78] ». Le troisième élément était constitué par le fait d'atteindre « une idée poétique » ; les peintures de Huizong elles-mêmes atteignent « une beauté classique puisée dans le passé, l'observation de la réalité et l'idéal poétique »[79].

La trajectoire politique de la dynastie des Song fut, une fois encore, divisée entre une phase au nord (960-1126) et une au sud (1127-1279).

S'agissant des réalisations dans le domaine des arts, Mote chante les louanges de la première :

> L'époque des Song du Nord est connue pour être un âge de poésie accomplie, d'écriture en prose pleine de vigueur, tant dans les belles lettres qu'en histoire, de magnifique peinture et de calligraphie, de céramiques incomparables, et de toute une série de choses que les Chinois considéraient comme des arts mineurs. Les élites fonctionnaires-lettrés […] étaient les créateurs et producteurs de poésie ou d'autre littérature, de même que de peinture et de calligraphie, et ils patronnaient des artisans qui faisaient […] des céramiques et tous les magnifiques objets qu'ils collectionnaient, conservaient précieusement et utilisaient dans leur vie quotidienne […]. Dans certains champs des connaissances humanistes, les Song assistèrent à la naissance des études systématiques, étonnamment modernes dans leurs méthodes et leurs buts. C'était une époque où la systématisation et la mise en ordre de vastes champs du savoir étaient très caractéristiques. L'étude du passé fut marquée par le progrès des études historiques, de la linguistique, des études critiques des textes classiques, de la collecte et de l'étude des inscriptions anciennes sur bronze et sur pierre, et par les débuts de l'archéologie.

L'élite Song

> était allée bien au-delà du stade du « cabinet de curiosités », toujours à l'œuvre en Europe à une date bien plus tardive, et s'investissait dans des recherches dans les domaines de l'identification, de l'étymologie, de la datation et de l'interprétation […]. Se recrutaient aussi dans les rangs de la même élite de fonctionnaires-lettrés qui produisait des artistes, des écrivains et des humanistes, des personnes qui s'adonnaient aux mathématiques, aux sciences, à la médecine et aux techniques, hissant les Song à un point culminant dans ces champs également[80].

Particulièrement importante à cette époque était l'œuvre de Shen Kuo (1031-1095), une personnalité « hautement individualiste » dont les réalisations remarquables ont été inventoriées par Mote[81]. Il était connu pour être un homme des « humanités », aussi à l'aise dans les sciences que dans les arts. « Bien entendu, il y avait les anonymes n'appartenant pas à l'élite, qui dessinaient et construisaient les navires, appliquaient les techniques maritimes à la navigation en mer, construisaient les ponts, les palais et les temples, sculptaient les grandes figures bouddhiques et décoraient d'une manière saisissante les temples, dessinaient et fabriquaient les armes et le matériel de guerre, et contribuèrent d'innombrables façons à la vie de la société[82]. »

À la fin des xᵉ et xiᵉ siècles, la bureaucratie du nord recruta beaucoup et les concours gagnèrent en importance. Le traitement des fonctionnaires augmenta et des écoles ouvrirent dans toutes les préfectures afin de préparer les concours ; les institutions de guerre se développèrent. La collecte de l'impôt fit des progrès tant en termes d'efficacité que de justice sociale. Dans le même temps, les exploitations de sel, de cuivre, de fer et de charbon connurent un essor. Ces mesures prises par le Premier ministre de l'empereur Shenzong, Wang Anshi, furent annulées par son successeur « au nom de Confucius ». Par la suite, l'État miné par les factions au nord devint la proie des « barbares à cheval », les combattants jürchen issus d'une tribu tangoute qui finirent par faire prisonnier l'empereur Huizong dans la capitale de Kaifeng en 1127.

Le sac de la capitale aboutit à un repli vers le sud de l'autre côté du Yangzi, vers la pittoresque Hangzhou qui devint « peut-être aux xiiᵉ et xiiiᵉ siècles le centre économique le plus riche de son temps[83] ». Au xiᵉ siècle, le sud aussi s'était enrichi pour partie avec la culture du riz Champa (une variété de riz à maturité précoce), qui permettait deux moissons par saison, et pour partie parce que ses ports avaient ouvert la voie à l'exportation de marchandises vers le monde entier, drainant des bénéfices considérables vers la classe des marchands. On refonda alors l'Académie de peinture qui fournissait des œuvres aux dirigeants dont les préférences étaient d'une grande importance pour la promotion d'un style artistique car ils déterminaient les thèmes d'une bonne part de l'art. La dynastie rétablie était particulièrement attentive au pouvoir de l'art, se concentrant sur « la nouvelle image du renouveau dynastique », particulièrement « les anciens récits historiques narrant les épreuves, la survie et la renaissance impériales »[84]. Le mécénat aristocratique dominait à cette époque car les marchands ne patronnaient pas les peintures. La peinture elle-même était largement dans les mains de familles d'artisans aux intérêts conservateurs. Il en allait de même des œuvres exécutées sous le patronage ou l'inspiration des temples bouddhiques, comme avec la peinture chan (ou zen).

Toujours menacés par les envahisseurs du Nord, les Song du Sud construisirent des embarcations militaires sur le fleuve du Yangzi – cela est décrit dans un manuscrit sur la guerre publié en 1044 – et développèrent l'usage de la poudre à canon à des fins guerrières. Les Mongols du Nord imitèrent cette pratique. L'invention de la poudre à canon passa aux mains des Arabes, puis, à la fin du xiiiᵉ siècle, à celles des Européens. Sous la

dynastie des Song du Sud, les familles terriennes à proximité de la capitale prirent progressivement de l'importance jusqu'à ce qu'un Premier ministre réformateur, Jia Sidao (1213-1275), introduise une limitation des propriétés à environ vingt-sept hectares, le reste étant confisqué par l'État afin de soutenir l'armée. Cependant, ses réformes intervinrent au moment du dernier souffle de la dynastie et ne touchèrent que le delta du Yangzi inférieur. Pendant une large part du premier siècle, les Song du Sud prospérèrent, le commerce dans le Sud-Est prenant peu à peu de l'importance. Les villes grandirent et l'agriculture s'enrichit grâce aux différents brins de riz à maturation rapide. Le commerce se développa à la fois au niveau interne le long des voies navigables – avec notamment les biens de luxe qui étaient produits non seulement pour les palais mais aussi désormais pour les *nouveaux riches** dans les échanges privés –, et au niveau externe avec l'étranger. À partir de 1200 EC environ, la Chine disposait de la plus grande flotte au monde, laquelle était composée d'énormes bateaux (les « jonques ») possédant jusqu'à une douzaine de voiles, des quilles verticales et des compartiments étanches capables de porter quelque cinq ou six-cents passagers, tout en étant guidée par des boussoles marines et des cartes. Le pays progressait aussi en astronomie et inventa la première horloge mécanique[85]. Cette époque a été définie comme étant celle où « une nouvelle culture » a pris forme, même si on l'a considérée par la suite comme la « Chine traditionnelle ». Pourtant, « il y avait un nouvel esprit dans le savoir et la pensée », et non « des vérités incontestées atteintes par une forme de révélation suprarationnelle ». L'élite se focalisait sur la réalisation d'objectifs déterminés en pleine conscience et sa confiance s'adossait à la prospérité. « La Chine était la région la plus riche, la plus ordonnée, la plus avancée, culturellement et techniquement, du monde au cours d'une période excédant les trois siècles de l'époque des Song[86] », notamment au sud. Elle possédait les plus grandes villes, avait un commerce plus développé que dans le reste du monde, imprimait des milliers de livres et avait un niveau de littératie allant croissant. Au cours de cette époque, les Chinois avaient probablement un plus haut pourcentage de gens éduqués qu'en Occident[87]. Cela avait pour conséquence que la Chine pouvait « efficacement accumuler, préserver et répandre les connaissances[88] » qui amélioraient les conditions de vie et les moyens de subsistance, car elle avait une « inventivité toujours surprenante dans les sciences et techniques ».

C'est alors que la Chine est devenue « l'atelier du monde » dans de nombreux secteurs importants, notamment le textile, le thé, la porcelaine où l'utilisation du charbon et des machineries hydrauliques permettait de produire à de plus hautes températures. Ces échanges de grande ampleur, tant privés que publics, se caractérisèrent par la généralisation de l'usage des monnaies de cuivre (parfois fondues à partir de statues bouddhiques) et les débuts du papier-monnaie. Cependant, de nombreux sinologues ainsi que d'autres chercheurs ont été conduits à se demander pourquoi la Chine n'avait pas poursuivi sur sa lancée à cette époque (vers le capitalisme ?). C'est l'argument d'Elvin selon lequel la Chine, en dépit de ses diverses révolutions, n'a pas développé une économie « moderne », étant tombée dans le « piège de l'équilibre de haut niveau ». Il y avait de la croissance économique, mais il affirme que l'invention technique à des fins de production était presque entièrement absente sous les Ming et les Qing. Il analyse la dissolution du servage et de l'ordre seigneurial, la multiplication des bourgs et l'industrialisation de régions du pays et discute les analyses classiques visant à comprendre pourquoi la Chine n'a pas développé le capitalisme industriel : elle avait un capital inadéquat et un marché restreint, connaissait des obstacles politiques à la croissance économique et possédait des entreprises d'une envergure limitée et d'une faible longévité. Il met cela de côté et propose la notion de « piège ». Néanmoins, il y avait encore quelque entreprenariat et invention, même si Elvin évoque une phase qui, tout en n'étant pas complètement stationnaire, empêchait de parvenir à la modernisation[89]. Il reconnaît la puissance croissante des guildes, si importantes en Europe, qui dans certaines régions « devinrent des administrations municipales », supposant un concept assez différent de ville orientale que ce qui est fréquemment proposé[90]. Mais en évoquant l'échec à parvenir à une économie « moderne » bureaucratique de ce genre, l'auteur semble, au fond, faire référence à des réalisations occidentales récentes, qui courent le danger aujourd'hui d'être dépassées, dans le champ de la production de masse, par une « Chine arriérée »[91].

Certains attribuent l'échec supposé à poursuivre le processus de « modernisation » au fait que la dynastie des Song fut conquise par ses précédents alliés contre les Jürchen, les Mongols sous Gengis Khan (1167-1227), lesquels envahirent Pékin en 1215 (alors sous domination des Jin).

Au sud, les Mongols (1211-1368) battirent les Song à Hangzhou en 1276 et achevèrent leur conquête de la Chine en 1279, ce qui eut le grand

avantage d'unifier un pays divisé et de faciliter les communications entre le Nord et le Sud. Ils fondèrent la dynastie des Yuan, qui stimula le commerce par voie d'eau et établit une monnaie (papier) unique (jusqu'à ce que l'inflation s'installe avec le dernier dirigeant). Le commerce amena davantage de contacts avec le Proche-Orient par le grand Empire mongol tout en s'étendant vers l'Europe à l'ouest. De bien des manières, les traditions intellectuelle et artistique des Song se poursuivirent. Au XIIe siècle, les commentaires des classiques confucéens de Zhu Xi gagnèrent progressivement en influence auprès des gens instruits, alors que la dynastie essayait de légitimer son règne en marquant son adhésion aux classiques chinois et aux coutumes. Au moins dans le Sud-Est, la culture continua de s'épanouir et, puisque les anciennes élites n'étaient plus guère sollicitées par l'administration, elles se consacraient aux études. Alors que des spécialités juridiques, médicales et fiscales étaient enseignées au cours des dynasties des Tang et des Song, la fin des examens pour le recrutement de la fonction publique pendant les Song du Sud marqua le retrait de l'État du contrôle social et politique des questions techniques[92]. Par la suite, cette formation devint le pré carré des petits employés et d'autres qui s'occupaient des affaires techniques de la bureaucratie. Cela n'était pas conforme à l'idéal de l'amateur propre à la culture confucéenne.

Les Mongols avaient leur propre religion chamanique, mais ils soutenaient néanmoins le bouddhisme, et dans une moindre mesure le taoïsme et le confucianisme. Dans l'ensemble, la domination et les réalisations mongoles étaient conservatrices, avec une fraction de la population chinoise qui restait rivée aux coutumes du passé[93]. Mais en réalité, le conservatisme représentait un « renouveau créatif[94] ». Le confucianisme et sa hiérarchie sociale ne s'imposaient plus d'une façon aussi rigide qu'auparavant, de sorte que les marchands de façon générale prospéraient dans la communauté, fournissant un public et encourageant les représentations, surtout d'opéra, de théâtre et de drames historiques.

De cette façon, la dynastie Yuan ou mongole devint « une des grandes époques de l'art […]. Ce fut une période où les institutions de l'éducation confucéenne, les académies, l'édition de livres, l'étude savante de textes exégétiques, les écrits philosophiques et politiques, connurent tous d'importantes avancées ; ce fut une ère de haut niveau culturel[95] ». Dans les sciences, on bénéficia des contacts avec l'Asie occidentale, surtout la Perse, dans le champ des mathématiques, de l'astronomie, de la médecine, de

l'hydraulique et dans d'autres domaines, comme l'ingénierie militaire. Un institut d'astronomie musulmane existait parallèlement à l'Institut chinois afin de préparer le calendrier. La même chose s'est produite en médecine. Beaucoup de relations fécondes se nouèrent dans ce champ ainsi que dans d'autres, comme l'illustre le travail de Guo Shoujing (1231-1316), qui contribua à l'astronomie et élabora des instruments scientifiques.

Cette dynastie fut suivie par celle des Ming (1368-1644) qui régna jusqu'à l'époque de la Renaissance italienne en Occident et rétablit la tradition chinoise originelle. Son fondateur était un ex-moine bouddhiste qui devint un général rebelle victorieux et qui se donna lui-même pour but de libérer la Chine de la domination mongole. La dynastie restaura la domination internationale du pays par le biais de tributs fournis par le Japon, Ceylan et le golfe Persique. Le pouvoir local s'étendit dans la lignée du modèle Song, en dépit d'une centralisation accrue au sommet. Plus encore que chez les Song du Nord, le gouvernement lui-même était dominé par une fonction publique pour une large part non héréditaire et recrutée par concours. Les épreuves des examens nécessitaient une connaissance approfondie des classiques, tels qu'interprétés par l'école Zhu Xi du « néoconfucianisme » et les réponses étaient écrites sous la forme très codifiée de la « dissertation en huit parties ». Alimenter ce système de recrutement supposait de mettre les écoles publiques au niveau du district. Les étudiants particulièrement talentueux étaient alors promus à l'université nationale dans la capitale. À la fin de l'époque, on assista également à une multiplication des académies privées où les étudiants se rassemblaient pour discuter et se préparer aux concours. Si la position sociale ou la fortune du père affectait sans nul doute les chances de recrutement d'un candidat, du sang neuf pouvait toujours avoir sa place dans l'administration.

C'est sous les premiers Ming que les remarquables expéditions maritimes de Zheng He eurent lieu, dans les années 1430, en Inde, puis en Afrique, dans une série de tentatives visant à établir la légitimité de l'empereur et la position de la Chine comme centre du monde. Dès les époques des Song et des Yuan, elle était déjà la plus grande puissance maritime du monde[96]. Cependant, les expéditions maritimes expansionnistes du gouvernement connurent une interruption et les contacts avec les étrangers furent limités afin d'éviter toute influence « barbare ». En fait, ce retrait n'a pourtant pas empêché l'expansion territoriale de la population chinoise à l'étranger pas plus qu'elle n'a stoppé l'activité commerciale au sein de la Chine et même

avec ses voisins du sud, même si une large part de cette dernière consistait en contrebande et piraterie. Dans le même temps, le commerce européen s'ouvrait et les marchands gagnèrent en importance, ainsi que le commerce et les routes diplomatiques vers le Sud-Est asiatique, l'Inde, le golfe Persique et l'Afrique. Leur fortune et de fait souvent leurs origines familiales permettaient aux marchands de se marier au sein de la classe des fonctionnaires, faisant désormais partie de l'établissement ; en effet, de nombreux fils de riches marchands acquirent des titres et des fonctions officiels. Par conséquent, ils étaient moins susceptibles de remettre en question le statu quo, comme cela s'est produit avec la bourgeoisie au cours des Lumières européennes. Mote décrit la fin des Ming comme une société vivante dotée de vastes villes ; au XVIe siècle, les niveaux de littératie étaient plus élevés que dans n'importe quelle autre société prémoderne et la Chine « avait en matière de littératie les niveaux les plus élevés au monde[97] ». Ils utilisaient ces compétences pour toute une série d'activités et « se soustrayaient à l'idée de vérité révélée[98] », « enseignant à la place que les hommes doivent étudier le passé, observer le monde autour d'eux – surtout le monde humain – et appliquer leurs leçons […] afin de résoudre les problèmes du présent ». Cette façon de voir fut particulièrement importante pour l'avenir.

La faiblesse politique sous les Ming a même semblé contribuer à un certain « épanouissement culturel[99] ». L'essor des « associations littéraires » stimula les débats sociaux et politiques et un nombre significatif de lettrés fut impliqué dans des activités à l'extérieur de la scène politique. Dans la période « extraordinaire » de la fin des Ming, le modernisme fut anticipé de bien des façons, avec l'expressionnisme et l'abstraction en art, la liberté sociale, le compagnonnage conjugal et la littérature sentimentale. L'essor du marché du livre à des prix plus accessibles entraînait un plus grand niveau d'information concernant la vie privée, et ainsi une meilleure connaissance des femmes, des individus et de l'individualisme. C'était une époque de consommation fastueuse pour les catégories supérieures de la société, mais également un temps où, dans certains cercles, on privilégiait le confucianisme « puritain » en conservant des pratiques du passé.

Ce fut aussi une des grandes périodes de théorie et de critique littéraires. La poésie était surtout importante et « tous tombaient d'accord sur le fait que le *Classique des vers* […] était la source des créations littéraires[100] » ; les poètes utilisaient des formes établies historiquement et, comme avec les

normes confucéennes, opéraient de nouveau un retour au passé, même si cela ne les empêchait pas aussi d'aller de l'avant. La manière du début de l'époque des Ming fut progressivement rejetée en faveur d'un style plus vigoureux qui induisait la restauration de modèles archaïques, mais « c'était l'archaïsme d'un genre de réforme presque révolutionnaire », comme avec l'usage par certains poètes anglais du XXe siècle de l'anglo-saxon[101]. La simplicité rigide de la prose des débuts de l'époque des Ming donna lieu à deux évolutions souvent conflictuelles au début du XVIe siècle : un classicisme particulièrement lettré avec l'usage de nombreuses allusions aux textes canoniques, et une littérature populaire plus directe et vivante qui reposait elle-même sur des textes classiques qui servaient de manuels aux débutants apprenant à lire et à écrire. Une fois encore, on faisait retour au passé pour réformer le présent, comme c'était si souvent le cas dans les sociétés à littératie.

Les écrivains procédaient à des expérimentations dans le théâtre et la fiction. Dans l'écriture dramatique, se distinguait Tang Xianzu (1550-1616), qu'on désigne souvent comme le Shakespeare chinois, son exact contemporain. Le plus illustre des « Quatre rêves » de Tang (toujours très joués sous diverses formes), *Mudan ting* (Le pavillon aux pivoines), d'une durée de vingt-quatre heures, se termine avec le rêveur amoureux et morbide Liu Mengmei, dont le nom même renvoie à son rêve merveilleux, excellant aux concours impériaux et étant pardonné par l'empereur d'avoir profané une tombe ! Dans le domaine de la fiction, quatre des cinq plus grands romans furent écrits ou récrits à cette époque[102] ; tous se déroulaient au cours des dynasties antérieures et tous semblent avoir été rédigés de façon anonyme, car il n'était pas considéré comme convenable pour un lettré ambitieux de se consacrer à ces formes populaires de divertissement.

Le bouddhisme continuait d'avoir une influence importante sur l'art. Comme au Japon, art religieux et art profane coexistaient. Dans le premier prédominait la peinture bouddhique, dans le second le dessin d'éléments humains et naturels, stimulé par le taoïsme et le confucianisme[103]. En Chine, Lee évoque les peintres lettrés (*wenren*) à l'époque des Yuan qui constituaient un exemple de « révisionnisme spectaculaire » et participaient à la « réécriture de l'histoire »[104]. Cette réécriture fut presque anéantie au début de l'époque des Ming (1368-1644), mais connut une résurgence par la suite. L'époque fut dominée à son commencement par « les peintres traditionnels construisant de manière créative à partir du passé », en

essayant de légitimer leur propre dynastie, et parmi lesquels on trouvait artistes de cour et artistes professionnels. Après 1450, le style lettré de la peinture de paysage fut une nouvelle fois repris, notamment par Shen Zhou et l'école de Wu, qui « transformèrent complètement le visage de l'art chinois[105] », faisant usage du papier (plutôt que de la soie), des lavis pâles et de l'expression personnelle. Se tournant vers l'histoire de l'art par leurs peintures, ces peintres du bas-delta du Yangzi commentèrent consciencieusement l'art du passé et son histoire en s'efforçant d'insuffler dans leur travail « l'esprit de l'Antiquité » et une « nouvelle tradition », auxquels ils apportaient « des concepts qui découlaient des pensées confucéenne, taoïste et bouddhique chan[106] ». Au nord, l'empereur Ming encourageait le professionnalisme des peintres de cour, alors qu'au sud les notables privilégiaient les artistes lettrés et professionnels travaillant dans les domaines du paysage et des arts décoratifs. La Chine de la fin de la dynastie des Ming était « une grande époque pour la peinture et la calligraphie », au cours de laquelle se développa également l'essai comme genre littéraire. Au même moment, la « culture du livre » s'épanouit tant avec l'imprimerie qu'avec les collectionneurs ; le *connoisseurship* et la passion des antiquités s'intensifièrent, tout comme de nouvelles branches du savoir.

Comme beaucoup d'autres sinologues, Mote se confronte à la question de savoir pourquoi la Chine n'est pas devenue « capitaliste », ni même « moderne », à la manière de l'Europe postrenaissante, un problème qu'il envisage dans le contexte de la fin de la société des Ming du XVIe siècle et du début du XVIIe siècle, alors qu'Elvin, comme nous l'avons vu, analyse ce problème à partir des Song. Les chercheurs accordent de l'importance au fait que les villes chinoises n'ont pas développé d'institutions autoadministrées de la même manière qu'en Occident, et étaient plus autonomes par rapport à la campagne. Cependant, ainsi qu'il l'affirme, elles fonctionnaient pour une large part comme les autres villes. Nous avons déjà évoqué le rôle de certaines guildes dans les gouvernements locaux qui avaient coutume de taxer les groupements de spécialistes et qui avaient donc un poids politique. En tout état de cause, ces villes étaient complexes et étaient des centres d'activités culturelles ; « la littérature et les études, la publication et la collection de livres, l'art et l'art dramatique, la musique et le divertissement, les modes de vie des riches élites[107] » étaient présents

dans toutes celles-ci. Elles fonctionnaient comme les autres villes et la thèse wébérienne à propos de leurs différences significatives paraît fausse.

En vertu de tous ces éléments, certains ont considéré que la fin de l'époque des Ming manifestait « les germes du capitalisme », sous une forme « élitiste » dans laquelle on trouvait de nouveaux types de monnaies et d'instruments de crédit, un essor du commerce, une agriculture commercialisée, des processus industriels complexes, des progrès en médecine et un marché du travail plus libre. Mote défend l'idée que si le capitalisme est défini par ce qui s'est passé en Europe occidentale, la trajectoire de la Chine est de fait différente du point de vue entrepreneurial et légal. Néanmoins, des progrès économiques ont bel et bien eu lieu, certains avant et certains un peu après l'Occident, comme nous pouvons le voir clairement à partir des évolutions actuelles.

Balazs se demande également pourquoi la Chine n'a jamais atteint le capitalisme, même si, en fait, il voit déjà des tendances se dégager à partir de la dynastie des Zhou (époque des Royaumes combattants). Mais les élites éduquées qui gouvernaient le pays « ne pouvaient formuler aucune réforme sociale sans recourir au subterfuge de l'âge d'or de l'Antiquité[108] ». Cependant, quoi que Hegel, Marx et Weber aient pu en penser, la continuité chinoise n'a jamais rien eu à voir avec l'immobilisme. De nombreuses transformations de toute sorte ont été à l'œuvre dans cette société en mouvement. Mais ce qui demeurait de façon presque continue dans son histoire fut sa classe bureaucratique de fonctionnaires-lettrés, dont les membres dirigeaient l'État depuis 221 EC, laquelle veillait à sa propre reproduction en tant que groupe par le contrôle du système éducatif. Son idéologie était confucéenne, séculière mais rigide sous bien des rapports, fournissant une idéologie dans laquelle les savants se tournaient continuellement vers le passé (et parfois allaient de l'avant). Cependant, la continuité qu'il envisage était de forme réactionnaire et celle-ci finit par entrer en conflit avec le « capitalisme » résurgent de l'Occident.

Aux Ming succéda une autre période de domination étrangère, celle des Mandchous, des conquérants toungouses sinisés descendant des peuples jürchen de la dynastie des Jin (1115-1234) qui luttèrent pour acquérir leur légitimité sous le nom de Qing (1644-1911). Les Mandchous conquirent la Chine par le nord en 1644, lorsqu'ils furent rejoints à la Grande Muraille par une armée que dirigeait le général Wu Sangui, qui reprit la capitale

Pékin aux « bandits », autrement dit aux paysans qui s'étaient rebellés contre Li Zicheng. Se proclamant dirigeants légitimes de la Chine, les Mandchous comprirent qu'ils ne pouvaient diriger les Chinois qu'à condition de suivre les usages locaux. Ils organisèrent une « succession bien ordonnée » et devinrent plus chinois que les Chinois, honorant les valeurs confucéennes et restaurant le bon gouvernement, tenant leur mandat du ciel et condamnant les licences de la fin de l'époque des Ming. Néanmoins, leur ordre selon lequel tout homme han devait se raser la tête et porter une natte à la mode mandchoue fut au départ extrêmement impopulaire.

Il existe une idée répandue dans l'histoire traditionnelle selon laquelle l'époque des Qing en Chine était en retard en comparaison avec l'Occident, s'agissant de son manque de démocratie, de science, de technique et de savoir militaire. Mais des analyses révisionnistes ont montré que « la liste sans fin des défauts chinois », à commencer par le mépris confucéen du commerce, est tout à fait inadéquate compte tenu de l'essor des échanges, de l'extension de la souveraineté politique en Asie centrale et ailleurs, de la mise en place d'un nouvel arsenal avec le développement des techniques militaires, et de l'augmentation de la productivité agricole[109]. Chez les lettrés, un débat s'est installé sur le fait de savoir si la science occidentale (*xixue*) était quelque chose de complètement nouveau et différent du *gezhi* (prémoderne, par opposition à la science moderne). Cependant, en dépit du désir d'éviter cette dichotomie et de souligner les éléments de continuité, de nombreux intellectuels de la fin de l'époque des Qing finirent en fait par opter pour la connaissance moderne et par négliger les efforts que les Qing avaient faits pour combiner les deux. Ces efforts n'étaient pas aidés par les rébellions sectaires du XIXe siècle conduisant à la mort de quelque vingt millions de personnes, par la défaite face aux Japonais en 1895 et par la pénurie d'argent en conséquence des révolutions en Amérique du Sud. Cependant, on ne devrait pas considérer la Chine comme étant à ce point derrière les autres nations. Souvent vanté comme étant plus proche de la Grande-Bretagne « capitaliste », le Japon a reçu une large part de son information sur les sciences et techniques occidentales par le biais de la Chine ; la différence n'était pas si grande, même si la Chine fut vaincue dans le conflit sino-japonais en raison de la préparation militaire supérieure de l'ennemi.

Néanmoins, les études confucéennes à l'époque des Qing différaient de manière significative de celles du néoconfucianisme de l'époque des Song

et correspondaient à une phase où l'on faisait retour de façon critique aux textes anciens à la lumière de ce qu'on appelait « la connaissance selon la dynastie des Han » ou la « recherche empirique ». De sa vaste collection de textes chinois, l'empereur Qianlong (règne 1735-1796) fit des copies accessibles aux savants, encourageant par là ce qu'on a appelé « un épanouissement tardif de la pensée et du savoir[110] ». Une fois encore, le retour au passé suscitait un mouvement vers l'avant. « La recherche empirique » conduisit à amender la métaphysique Song, surtout dans les études confucéennes, que le courant empiriste *kaozheng* (l'école des preuves)[111] considérait comme complètement influencé par le bouddhisme tardif. On tenta de revivifier la pensée confucéenne en retournant aux commencements, au texte lui-même, que l'empereur avait rendu disponible. C'était là un exemple de « critique révolutionnaire », un renouveau de la vie intellectuelle par le retour au Confucius « originel ». Parmi les figures de proue de cette résurgence confucéenne de la première moitié de l'époque Qing, se distinguait par exemple Dai Zhen (1724-1777), qui se détourna de la fascination des bouddhistes pour l'examen de soi et de leur dévalorisation du désir humain. Pour ce dernier, la compréhension de la réalité présupposait un engagement empirique actif dans le monde extérieur[112], une approche que corrobore son travail dans divers champs scientifiques. Ainsi, « un épanouissement des études et des savoirs confucéens » eut lieu au milieu de l'époque des Qing. Cependant, la poésie n'a pas beaucoup prospéré ; jusqu'à très récemment, les poètes Ming et Qing ont été absents d'à peu près toutes les anthologies sérieuses. Il n'en allait pas de même de la prose : on trouve à cette époque de très belles œuvres comme *La Chronique indiscrète des mandarins*, *Le Rêve dans le pavillon rouge* de Cao Xue qin (1715-1763), le dernier et, pour beaucoup, le plus grand des romans classiques chinois.

Les Qing étendirent également leur domination territoriale jusqu'au Cambodge car ils possédaient la flotte la mieux équipée de la région. Les trois « empereurs éclairés » des Qing (1662-1795) maintinrent le système des concours, renforcèrent le système fiscal et monétaire et le mandarinat une fois encore prit l'enseignement de Confucius pour modèle. À cette époque, la « modernisation » de la Chine n'excluait pas le retour à des normes plus anciennes. En remplacement de ce qu'ils considéraient comme la « licence Ming » des écrivains, les Qing décidèrent en 1778 un autodafé, en partie de la littérature hostile aux Mandchous, en partie de livres sur des

sujets interdits, notamment érotiques, afin de tenter de rétablir la moralité confucéenne orthodoxe. Dans les plus grandes villes, la récitation publique des principes confucéens s'effectuait aux coins des rues, où l'on défendait la responsabilité, la vertu et l'obéissance. D'autres croyances furent condamnées ; même les princes mandchous se convertissant au christianisme furent censurés. Les empereurs firent tous leurs efforts pour encourager la culture et les arts chinois traditionnels plus généralement. La nostalgie dans la peinture de cour Qing des débuts était soit largement centrée sur l'époque des Ming, soit éclectique, un symptôme de l'idée sous-jacente que le passé était un sujet d'un intérêt important : il s'agissait en un certain sens de la continuation des Ming eux-mêmes. Malgré le ressentiment persistant de nombreux intellectuels et artistes han, l'intensité du patronage impérial des écoles métropolitaines et régionales (pour l'essentiel dans un style lettré traditionnel, même si c'était souvent avec une nouvelle exubérance de couleurs) atteignit un nouvel apogée avec Kangxi et se poursuivit sous Qianlong avec l'influence croissante des gravures, des huiles et des fresques occidentales. La pratique consistant à écrire sur les peintures des dédicaces et parfois d'assez longs poèmes se perpétuait depuis l'époque des Ming. Mais tout particulièrement dans les grands centres du Sud comme Yangzhou, la clientèle de marchands commandait des œuvres plus audacieuses, dotées d'un style plus libre.

À partir de 1679, l'empereur au long règne Kangxi (règne 1661-1722) compila non seulement *La Grande Histoire des Ming* officielle (presque tous les régimes postérieurs à l'époque des Sui faisaient cela pour leurs prédécesseurs), mais aussi un dictionnaire complet (connu sous le nom de *Dictionnaire Kangxi*) et une importante encyclopédie illustrée. L'empereur Qianlong rassembla par la suite un exemplaire de tous les titres existants, environ dix-mille en tout, que recopièrent environ quinze-mille scribes. Dans les aspects pratiques de l'école empiriste, dans l'ingénierie, les mathématiques et d'autres sciences, dans le domaine de la bibliophilie et des œuvres encyclopédiques, nous sommes en présence d'une renaissance du savoir confucéen chinois, dont certains éléments étaient soutenus de façon centralisée (et certains même par la personne de l'empereur lui-même).

Pour la Chine, le XVIII[e] siècle fut une époque de très importante prospérité. Les Mandchous favorisèrent la petite paysannerie contre les gros propriétaires terriens et générèrent des progrès en agriculture et dans

d'autres techniques de production. Le pays n'était pas seulement le grand atelier du monde mais également un grand marché, tant sur le plan interne qu'externe. Ses secteurs en essor étaient ceux du textile et du cuivre ; le thé, la soie, la porcelaine et les laques étaient exportés dans des quantités importantes, conférant à la Chine une balance des paiements positive. On estime que, dans les deux siècles précédant 1771, environ la moitié de tout l'argent venant des Amériques aboutissait en Chine.

Cependant, les succès de l'économie semblent s'être traduits par une surpopulation de ses territoires centraux et le transfert des populations han vers le nord et le sud dans des zones moins peuplées au cours du processus de construction de l'empire. Dans le même temps, l'administration devint plus corrompue et inefficace. Au cours de cette période, l'Occident exerçait une pression considérable, d'abord les Russes au nord, puis les Britanniques et les autres puissances européennes le long des côtes. Les préjudiciables guerres de l'opium menèrent à d'autres invasions par les bateaux de guerre européens, à l'imposition de « traités inégaux » et à l'humiliation des Chinois, puis à l'effort de « modernisation » sur le mode occidental et, pour finir, à la fondation de la République en 1912. Les attaques des Européens conduisirent à un affaiblissement du régime mandchou et son quasi-effondrement face aux rebelles Taiping. Les fonctionnaires de la Cour et des provinces réalisèrent que l'Occident avait fait de nets progrès en science, dans la production, dans la puissance militaire, dans les chemins de fer et dans les communications par télégraphe, mais ils divergeaient fortement s'agissant de la façon de les adopter. Selon Hu Shi, la Renaissance chinoise est inhérente à ces contacts avec l'Occident. Un important mouvement réformateur sur le modèle japonais finit par émerger, conduisant à la fondation de la République par Sun Yat-sen, qui avait été éduqué à l'occidentale à Hawaï et Hong Kong. En 1894, il fonda un petit parti républicain qui s'appelait de manière significative la Société pour la Renaissance de la Chine, finissant par devenir le Parti nationaliste (ou Kuomintang). S'agissant des arts visuels et des autres arts, après l'arrivée de la Révolution républicaine de 1911, on observe une période au cours de laquelle l'occidentalisation entra de nouveau en conflit avec des approches traditionnelles. La fondation de la République populaire en 1949 se caractérisa par un mouvement vers l'art socialiste qui au départ devait beaucoup à l'Union soviétique, dans ce domaine comme dans bien d'autres. Il fut suivi, avec Mao Zedong, par une tendance plus nationaliste qui

soulignait les traditions chinoises et qui conduisit aux événements dramatiques de la Révolution culturelle (1966-1976). Après la mort de Mao en 1976, une période plus détendue commença, avec une plus nette « recherche des origines » et un renouveau du passé chinois, par exemple dans le cinéma de Zhang Ymou, le metteur en scène d'*Épouses et Concubines* (1991)[113].

Caractéristique de l'histoire culturelle de la Chine a été le retour constant aux classiques confucéens, à l'« Antiquité », fournissant un point de référence tant pour les conservateurs que les réformateurs et établissant la légitimité des uns et des autres. Il n'y a jamais eu d'époque où cette tradition confucéenne a été totalement mise de côté, comme la tradition classique l'avait été en Occident par la religion chrétienne et d'autres religions hégémoniques dont les nouvelles croyances bannirent efficacement celles qui les précédaient. La Chine s'est le plus rapprochée de cela avec l'avènement du bouddhisme qui, bien que d'une importance fondamentale, ne devint jamais dominant de la même manière, en partie à cause de l'opposition du mandarinat et en partie en vertu de l'attachement populaire à la pluralité des croyances, notamment le taoïsme et les cultes locaux. À l'époque des Song, le bouddhisme devint un ensemble de croyances parmi d'autres et n'a pas joué un rôle particulièrement restrictif dans la vie intellectuelle.

En Occident, les effets inhibiteurs d'une religion hégémonique se sont répercutés différemment dans les arts et dans les sciences. Pour les arts, ceux-ci étaient initialement aniconiques et toutes les grandes religions eurent à surmonter de profondes objections avant de pouvoir « représenter » le monde, qu'il s'agisse des arts visuels ou du théâtre. Alors qu'il existait certaines inhibitions par moments dans l'art indien et chinois, comme avec l'utilisation de la couleur dans la peinture lettrée par exemple (et peut-être avec la figuration aux débuts du bouddhisme, avant l'avènement de la sculpture grecque), il n'y a jamais eu le même genre de claire division entre le religieux et le profane comme en Occident. La peinture et la sculpture sont restées confinées à des sujets religieux pendant presque un millénaire, ainsi que le théâtre, en raison du rejet des grandes réalisations de la Grèce et de Rome dans ces domaines[114]. Cependant, en Chine, on ne constatait pas de rejet similaire d'une tradition impliquant ensuite d'en retracer les pas (une renaissance)[115]. Il en allait de même dans les sciences, qui ont été dans une certaine mesure marginalisées sous le christianisme, le judaïsme et par

moments l’islam, au moins dans certaines sphères importantes[116]. La science s’est développée en Chine et, comme Needham l’a montré dans une description des sciences botaniques, l’activité s’y est déroulée régulièrement alors qu’on trouvait une rupture en Occident[117]. Il n’y a pas eu de soudaine poussée vers l’avant succédant à un fossé comme ce fut le cas avec la Renaissance italienne, mais plutôt un certain nombre de périodes au cours desquelles ces activités s’épanouirent davantage ici que là.

La description selon Mote de la Chine impériale tardive (900-1800) conclut que de « lentes transformations de rénovation » ont caractérisé son histoire[118]. Rappelons ce qu’il écrit :

> Les transformations en matière de rénovation étaient constantes et progressives, non pas soudaines et déstabilisantes, et se justifiaient toujours par la référence à des modèles passés. La société chinoise se tournait vers le passé afin de se mouvoir de façon régulière, fût-ce lentement, vers l’avant, surmontant les retards institutionnels de temps à autre au nom de la reprise des valeurs antiques, évitait le besoin de changements radicaux, et se persuadait confortablement elle-même qu’elle ne changeait pour ainsi dire pas, alors qu’en fait elle se développait au fil du temps… C’est là l’énigme fascinante d’un archaïsme servant la marche du renouveau[119].

Ainsi, la Chine a également été décrite comme une « société ouverte » et comme une « société de l’accomplissement », bien que ces termes aient été critiqués. Elle était particulièrement ouverte à certaines questions intellectuelles. Alors qu’elle se tournait constamment vers les vieux savoirs confucéens et les rites familiaux traditionnels, les croyances religieuses demeuraient éclectiques et, hors du confucianisme, il n’existait pas de credo impérieux susceptible d’entraver l’étude intellectuelle – d’où les remarquables progrès dans les sciences par le passé. La haute culture des élites chinoises se perpétuait par une éducation qui se focalisait sur les classiques confucéens et avait tendance à inculquer des valeurs plus qu’une doctrine. Il s’agissait d’une haute culture qui se ramifiait dans la maîtrise d’éléments complexes relevant de la littératie, acquise et partagée par les classes gouvernantes de même que par nombre d’empereurs. Cela resta vrai de la « classe des fonctionnaires-lettrés » jusqu’au XXe siècle, où s’est mis en place un ensemble de doctrines radicales et de transformations sociales de grande portée. Mais, même après cela, Mao Zedong écrivait de la poésie

traditionnelle et calligraphiait, le confucianisme lui-même n'étant pas mort. Au début du XXIe siècle, des voix soutenant cette doctrine, ne serait-ce que sous la forme du nationalisme culturel, se firent entendre aux niveaux les plus élevés du gouvernement communiste de même que chez un nombre croissant de citoyens ordinaires. Aujourd'hui, en 2008, la résurrection du confucianisme a pris un tournant incroyablement populaire[120]. Faire retour à une idéologie séculière n'a en rien empêché une totale « modernisation ».

Chapitre 8

Les renaissances étaient-elles uniquement européennes ?

La Renaissance italienne a-t-elle été unique ? Historiquement, pour l'Europe, c'était clairement le cas. Mais sociologiquement ? La ou les renaissance(s) possède(nt) deux caractéristiques fondamentales : un retour au passé et une efflorescence. Sur le plan transculturel, ces phénomènes ne coïncident pas nécessairement. On peut avoir un retour au passé, surtout dans le discours religieux peu fait pour aller de l'avant, lequel constitue une simple réitération, ou éventuellement une reformulation, de doctrines relatives à la transcendance. Autrement dit, il s'agit d'un mouvement de préservation ou de conservation. C'est ce qui est arrivé à l'art au cours de la Réforme européenne, lequel s'est caractérisé par une résurgence de l'aniconisme judaïque dans la communauté calviniste. Mais on peut également observer une efflorescence, comme avec la culture juive de l'Émancipation, qui n'implique pas de retour au passé. Dans la Renaissance italienne, les deux éléments coexistaient.

Du point de vue historique, la Renaissance italienne était manifestement unique. Sociologiquement, cependant, il ne faudrait pas seulement l'envisager comme une expérience européenne, mais comme un élément d'une classe élargie d'événements qui se produisent dans toutes les cultures à littératie et qui impliquent un retour au passé et une poussée vers l'avant, les deux aspects ne se combinant pas toujours. Des périodes d'efflorescence (qu'on appelle souvent des « âges d'or ») n'étaient pas rares dans les sociétés à littératie, où le rythme du changement culturel était manifestement marqué par les modes de communication ; aller de l'avant impliquait, non pas toujours mais souvent, une forme de retour au passé.

Même en Europe, la Renaissance italienne ne fut pas la première de ces époques. Si l'humaniste européen affirme « remodeler le monde » en retournant à une littérature classique laissée de côté, qu'est-ce que cela dit de la Renaissance ou du monde ? La Renaissance n'était pas unique, pas plus que l'humanisme au sens de renouveau de la littérature ancienne. Tout cela s'est produit ailleurs et cela procède de la littératie.

On observe des moments antérieurs en Europe auxquels on a donné le nom de « renaissance », avec ou sans majuscule. Les chercheurs parlent de renaissance carolingienne du VIIIe au IXe siècle, de la renaissance du XIIe siècle lorsque le droit romain s'établit à Bologne accompagné d'un renouveau de la poésie latine et d'un intérêt à l'égard des sciences grecques, notamment aristotéliciennes, de même que des progrès en médecine, qui étaient pour une large part stimulés par les sources musulmanes. Un premier humanisme s'est également développé à Padoue sous domination vénitienne et dans d'autres cités-États italiennes où le renouveau du commerce, surtout avec l'Orient méditerranéen, eut pour conséquence de rompre avec le monopole ecclésiastique du savoir. Les marchands, de même que les clercs, avaient besoin de la littératie et leurs contacts avec l'Orient élargirent et approfondirent de nombreuses perspectives culturelles. Au XVe siècle, le concile de Florence (1438-1445) fit venir des savants grecs de la ville ecclésiastique et commerciale de Constantinople, ce qui aboutit à la formation de ce qu'on a appelé l'Académie platonicienne ; leur séjour fut suivi par un important regain d'intérêt à l'égard des savoirs grecs dans l'Occident latin d'où ils avaient largement disparu. Bien plus tôt en Asie mineure, après la quatrième croisade, on dit que Byzance sous influence génoise a connu la Renaissance paléologue – ainsi désignée d'après le nom de la famille dynastique de l'empereur –, lorsque les études s'épanouirent et l'activité artistique prospéra, comme avec la construction de la magnifique église Saint-Sauveur-in-Chora ornée de fresques à Constantinople. Tous ces cas se limitent à la chrétienté.

En tant qu'historien d'art, Panofsky avait déjà observé deux renaissances européennes au XIIe siècle, qu'il a appelées « proto-Renaissance » et « proto-humanisme ». La première, le renouveau de l'art classique, était un phénomène méditerranéen, émergeant au sud de la France, en Italie, en Espagne où l'élément classique était toujours important dans la vie quotidienne, à une époque où le commerce et l'urbanisation commençaient à repartir. L'Islam avait son importance dans cette évolution qui, ainsi que

nous l'avons vu, encouragea la naissance de la médecine en Europe comme discipline académique et pratique professionnelle. De sorte que, ici aussi, l'influence de l'Orient était importante dans la renaissance des arts. La poésie s'épanouit, la fiction fit son retour, les arts mineurs se renouvelèrent. Commençant probablement en Sicile normande avec des artistes de l'Islam et de Byzance, « l'ancien art du *sculptor* fut de nouveau reconnu comme une pratique vivante dans le monde occidental[1] ». Puis, plus au nord en Europe, des penseurs tels que Jean de Salisbury défendaient une éducation plus libérale en cultivant la tradition classique selon la perspective de l'homme de lettres. Ce mouvement humaniste supposait un retour aux auteurs « païens » et un assouplissement de certaines des contraintes de la religion, ce qui fut un phénomène situé plus au nord que la renaissance des arts. Pourtant ce mouvement avait ses propres détracteurs. « À Paris, écrit un contemporain, les clercs s'occupent des arts libéraux ; à Orléans, de littérature (classique) ; à Bologne, de livres de droit ; à Salerne, de boîtes de pilules ; et à Tolède de démons ; mais nulle part de morale[2]. » Tous ces cas sont issus de l'Europe chrétienne. Pourtant le phénomène n'était pas uniquement chrétien. Les Turcs aussi, qui s'emparèrent plus tard de la ville grecque de Constantinople, connurent ce qu'on a appelé la Renaissance timouride sous le règne de Babur (1483-1530). Ce dernier, auteur d'importants mémoires, *Baburnama*, finit par conduire la conquête moghole de l'Inde et fut dans le même temps un grand patron des arts et des sciences, qu'on décrit souvent comme un prince de la Renaissance[3].

La situation historique en Europe donna lieu à une pluralité de renaissances mais, comme nous l'avons vu dans les précédents chapitres, des séquences analogues se produisirent également en Asie, sans toujours comporter une efflorescence très soudaine comme dans la version italienne : elles représentaient néanmoins un pas en avant vers la « modernisation » sous toutes ses formes. Les historiens ont longtemps suggéré qu'à des époques antérieures en Europe, on a essayé de sauvegarder les manuscrits des œuvres classiques. Cet effort éveillait immanquablement l'intérêt pour les dieux préchrétiens à des époques préchrétiennes, ce qui, autrement dit, encourageait un mode de pensée séculier et suggérait l'existence d'alternatives à la foi chrétienne. Une des raisons pour lesquelles la Renaissance européenne se singularise réside dans l'importance de l'effondrement postromain et dans la domination d'une religion abrahamique. Le fossé en résultant dans le domaine des connaissances

séculières produisit un retour à un passé de plusieurs siècles qui était plus manifeste qu'ailleurs, notamment si un certain degré de sécularisation, requis par les arts et les sciences, devait être encouragé. Cette caractéristique particulière, cependant, ne doit pas nous faire négliger l'apparition de traits similaires à ceux de la Renaissance, en des lieux et à des époques que nous n'associons d'ordinaire pas avec l'idée de renaissance d'une culture ancienne. À certaines époques, de telles efflorescences ont eu lieu avec les voisins musulmans qui contribuèrent de façon significative à ces renaissances européennes. Et, comme nous l'avons vu, des processus similaires existaient dans d'autres cultures à littératie, dans des régions d'Eurasie qui se situaient à peu près au même niveau sur le plan économique.

Utiliser le terme « Renaissance » ou « renaissance » en Occident implique l'idée d'une histoire européenne comme processus culturel plus ou moins continu depuis l'époque antique, avec une période d'éclipse, une sorte de dépression historique, au cours de laquelle la culture a perdu son cours naturel, mais à partir de laquelle elle s'est rétablie après une transition (vers le « capitalisme »), pour s'écouler de nouveau selon ses voies habituelles, avec davantage de sagesse et une vigueur renouvelée. Les conséquences de cette idée – et l'on ne peut assez souligner à quel point cette lecture est inscrite dans la notion même de « Renaissance » avec lettre capitale – sont multiples. Tout d'abord, l'une d'entre elles est que l'Europe s'arroge le monopole des réalisations de l'Antiquité. Alors que, comme nous l'avons déjà observé, l'Europe exprimait le besoin de raviver des savoirs anciens (car ils avaient largement disparu ou s'étaient marginalisés au cours du Moyen Âge), ces derniers durent dans une certaine mesure survivre hors de ce continent dans les traductions arabes. Mais l'Europe revendiquait pour son compte l'héritage de l'Antiquité grecque et romaine, qu'elle avait dû, selon cette vue, prêter aux autres afin, en quelque sorte, de le conserver en lieu sûr. Cette idée est adoptée parfois de façon claire et nette, et parfois de façon implicite dans la terminologie que nous utilisons, mais dans tous les cas, elle néglige le fait que, concernant l'Antiquité grecque, l'Europe du Nord telle que nous la connaissons n'existait pour ainsi dire pas, l'univers de référence était plutôt un monde méditerranéen, qui s'étendait jusqu'au Proche-Orient et à la Perse. Et en plus de poser l'Europe comme l'héritière de ses gloires et comme la candidate à sa

renaissance, l'historiographie européenne a créé le monde antique comme son ancêtre dominant et unique.

Deux problèmes terminologiques se manifestent lorsqu'on aborde la question de la comparabilité. Premièrement, quels autres mouvements ont été appelés « renaissances » par les chercheurs occidentaux qui ont effectué des comparaisons explicites ? Deuxièmement, quels mouvements ont été désignés ainsi par les intellectuels indigènes ? Troisièmement, quels autres mouvements pourraient être considérés comme des renaissances et avoir certaines des caractéristiques que nous avons inventoriées au premier chapitre, impliquant le retour au passé et la renaissance culturelle, ou simplement l'efflorescence ? Dans sa remarquable étude sur l'Islam, Hodgson n'utilise pas les termes de Renaissance ou de renaissance de façon comparative, mais il parle d'un « épanouissement vigoureux de la littérature perse[4] » au XVe siècle, d'une « formidable poussée[5] » de la culture chinoise sous le règne des Song, du « grand épanouissement » de l'Islam au cours de la période califale, qui n'a pas dépassé, en termes de créativité ou de nouveauté institutionnelle fondamentale, la Renaissance européenne[6]. Ici, ce sont les définitions sociologiques de la renaissance qui nous préoccupent.

On trouve des renaissances de la culture à des époques reculées dans les annales de l'histoire. Childe parle d'âges sombres dans les sociétés à littératie d'Égypte, de Mésopotamie et d'Inde lorsqu'à des ères de prospérité succédèrent des périodes « dont peu de constructions ou d'inscriptions nous sont restées[7] ». Par conséquent, ces périodes alternaient. Dans les deux premiers cas, l'activité culturelle réémergea, « libérée de certaines entraves de l'ancienne barbarie [au sens technique], et s'amplifia de manière à bénéficier aux nouvelles classes de la société ». En d'autres termes, l'âge sombre fut suivi par une efflorescence culturelle. Il n'y a pas de preuve à ma connaissance qui suggère un retour délibéré au passé même si le mythe fondateur fournit fréquemment le récit d'un « âge d'or » antérieur susceptible d'influencer les événements futurs. Mais comme ces sociétés étaient des cultures de l'âge du bronze dotées de tradition écrite, de tels retours au passé étaient toujours possibles, de sorte que le passé pouvait être sollicité pour revivifier le présent. Il y eut un âge sombre plus spécifique à Sumer où une efflorescence était survenue à la suite de l'unification des villes de Sumer et d'Akkad par les rois de Mésopotamie, car ils avaient antérieurement fait l'objet d'une attaque des « Amorrites à demi barbares[8] » qui fondèrent Babylone. Bientôt le chef Hammourabi

consolida le nouveau royaume et lui donna un code juridique écrit, de même que des transports améliorés (avec des roues allégées) ; une culture complexe fleurit de nouveau, après une importante régression. Pourtant l'âge sombre donna l'espoir d'un renouveau, comme l'écrit Childe au cours de la Seconde Guerre mondiale (même confronté aux Nazis). Il « ne s'agissait pas d'une brèche sans fond où s'engloutissaient toutes les traditions culturelles[9] ».

En des temps plus récents, nous observons d'autres renaissances ou efflorescences dans les sociétés à littératie d'Eurasie. Nous n'avons pas analysé en détail l'histoire du Japon, pas plus que celle de la Perse[10], des sociétés eurasiennes à littératie, même si nous les avons évoquées car ces termes sont mentionnés, mais en Chine, en Inde et en Islam, des périodes similaires de floraisons se produisirent bel et bien, et le terme de Renaissance y a même été à l'occasion utilisé. On l'a appliqué par exemple à l'Islam au XIXe siècle dans ce qui s'est fait sous le nom de *Nahda*, mais à cette époque le phénomène renvoyait non pas tant à un retour au passé qu'à une renaissance de l'activité culturelle succédant à l'invasion napoléonienne de l'Égypte avec ses importantes conséquences culturelles. Cette activité suivait explicitement la voie de la modernisation en Occident. On observait également un constant retour au passé en Islam, non seulement au Coran (parce que c'était ce qu'impliquait une religion écrite du Livre), mais également, chez les Abbassides, aux traductions des textes grecs, indiens et autres ; car en conquérant le Proche-Orient, l'Islam s'était emparé de pays proches de la Méditerranée où l'on se préoccupait des savoirs écrits grec et perse. Par la suite, on trouvait divers contextes en Islam où prédominaient les connaissances séculières, des périodes qui offraient une alternative à celles privilégiant une approche religieuse, et au cours desquelles il était plus facile de poursuivre des recherches conformes à la tradition d'Aristote et de Platon, entre autres. Ces époques ont été décrites comme des renaissances au sens d'efflorescences culturelles, de renouveau et d'expansion de l'activité humaine. De tels moments intervenaient périodiquement, comme à Cordoue au Xe siècle. Mais ils étaient temporaires et des phases de domination religieuse pouvaient faire leur retour. C'est seulement avec l'institutionnalisation du savoir séculier dans les universités, les écoles et les académies, par opposition aux croyances religieuses (ou autres), que l'humanité est parvenue à une accumulation plus durable et progressive de tels savoirs. Sans cela, la

connaissance du monde était inhibée par des idées où le surnaturel jouait un grand rôle dans l'explication de la structure de l'univers. Ce processus de sécularisation partielle n'est pas intervenu immédiatement avec la fondation des universités, car initialement elles étaient fortement orientées par la nécessité de former les prêtres. La première bibliothèque de l'université de Cambridge (et du St John's College) où je travaille était très petite (surtout comparativement aux bibliothèques chinoises et islamiques), avec des collections essentiellement consacrées aux livres religieux plutôt qu'à la littérature ou au savoir profanes de façon générale. Le *Beowulf* et Chaucer en étaient absents.

En Inde hindoue, on trouve une fois encore des périodes d'essor culturel auxquelles divers auteurs ont donné le nom de Renaissance. Elles eurent lieu aux époques Maurya (360-185 AEC) et Gupta (vers 320-540 EC) et n'étaient pas véritablement le produit d'un retour au passé. On en voit de nouveau apparaître, selon Thapar, aux époques Chola et mogholes. On se tournait incessamment vers le passé par le biais des textes védiques lorsque le processus d'acquisition des connaissances relevait plus de la conservation des écrits (sacrés) existants que de la création d'informations nouvelles et innovantes. C'était le même problème, dans les religions abrahamiques, pour les nombreuses écoles qui initialement étaient aux mains de l'Église, puisqu'elles étaient fondées pour que les gens puissent lire et comprendre les Écritures et apprendre des choses anciennes plutôt que nouvelles. Comme Furet et Ozouf l'ont noté à propos de l'éducation rurale en France au XVIIIe siècle, l'enseignement était pour une large part orienté vers la reproduction du savoir religieux existant[11]. Il en va de même de nos jours dans les yeshivot en Israël ; par conséquent, s'agissant de la « modernisation », ce n'est pas seulement le nombre d'écoles qui compte mais la nature et la qualité de ce qui y est transmis ou accumulé. Dans l'Europe médiévale, dans l'Islam contemporain, dans les yeshivot d'aujourd'hui, le niveau n'est pas élevé ; ce n'est pas l'innovation qui est au programme, mais la conservation.

Si l'on examine les autres grandes sociétés d'Eurasie, comme nous avons tenté de le faire, elles se tournent toutes, jusqu'à un certain point, vers les textes anciens, confucéens dans le cas chinois, védiques en Inde et, en Islam, quand ce n'étaient pas les textes grecs, c'étaient les mots mêmes de Mahomet dans le Coran qu'on scrutait. Le point de référence était un canon, d'ordinaire religieux, mais il existait aussi par intermittence des périodes où

l’objet d’attention était davantage constitué par un savoir séculier. De tels retours au passé intervenaient souvent dans un contexte d’essor économique qui bénéficiait avant tout aux citadins et aux marchands (la « bourgeoisie ») et, inévitablement, à la campagne sur le long terme. Et ces activités pouvaient se traduire par une efflorescence culturelle, revêtant diverses formes, à laquelle les chercheurs occidentaux ont fréquemment donné le nom de Renaissance.

Parfois, comme nous l’avons vu, ce retour au passé s’orientait vers un texte sacré (ou quasi sacré), comme dans le cas de l’islam, ce processus n’impliquant pas une explosion de nouvelles activités culturelles, mais plutôt une stagnation. C’est ce qui s’est passé dans le christianisme médiéval et il en est allé à peu près de même dans le bouddhisme, qui dominait de longue date une large part de l’éducation indienne, et qui a fondé un certain nombre d’universités célèbres. Mais celles-ci s’occupaient pour l’essentiel de l’enseignement des textes bouddhiques. À un niveau complètement différent, l’idée de renaissance est inhérente à la religion bouddhique, mais elle est liée à celle de renouveau individuel, au sens de la réincarnation, de même qu’au sens métaphysique de « renaissance » pour indiquer la revitalisation des idées et des images[12]. Cette idée renvoie à la trajectoire individuelle passant continûment par diverses incarnations avant la naissance d’une personne parfaite. Mais ici, c’est de renaissance culturelle et non personnelle que nous parlons. Dans le bouddhisme, il existait des lectures de textes autres que religieux : mathématiques et astronomie se développaient bel et bien dans les cours, quand ce n’était pas dans les universités, les premières étant utiles pour le calcul de l’impôt, la seconde pour le calendrier. En médecine, on constate un perfectionnement tant des concepts que de la pratique thérapeutiques, puisque c’étaient là des connaissances dont tout le monde avait besoin et qui étaient indépendantes dans une certaine mesure d’une religion déterminée. Comme je l’ai remarqué, on trouve des époques de l’histoire indienne, parfois propres à la cour d’un monarque éclairé, comme dans les dynasties Maurya ou Gupta, qui ouvraient la voie à des réalisations scientifiques ou culturelles. C’était aussi le cas à Bagdad avec le calife abbasside al-Ma’mun (règne 813-833), dont les réalisations étaient fondées sur une renaissance du savoir classique. Dans le cas indien, on n’a pas observé d’époque similaire de retour au passé (même si les Grecs étaient pour partie impliqués à Gandhara), mais plutôt une nette poussée vers l’avant. Cependant, avec les oppositions hindoues

ultérieures aux régimes musulman et britannique, on a clairement observé un retour à une société indienne antérieure et un regain d'intérêt à l'égard des traditions de gouvernement indépendant. Plus récemment, la fondation d'un État indépendant a elle-même été suivie par la naissance d'une activité intellectuelle, artistique et, aujourd'hui, économique. Cela a impliqué un retour aux écritures védiques qui a eu un effet largement symbolique pour les hindous sans vraiment avoir un rôle de guide pratique.

Cela n'était pas vrai des retours aux écrits confucéens en Chine, surtout à la fin de l'époque des Tang (618-907) et sous le règne de la dynastie des Song (960-1279). Le confucianisme, ou le néoconfucianisme, offrait des textes utiles pour la conduite des affaires de l'État et constituait un pendant non transcendant au bouddhisme. Ce dernier avait été très important pour la vie intellectuelle antérieure sous le règne des Tang, même si dans une certaine mesure elle avait contribué à inhiber la connaissance séculière tout comme l'Église chrétienne l'avait fait en Europe et l'Islam au Proche-Orient. L'époque des Song a été désignée du terme de Renaissance et cela semble parfaitement justifié[13]. Non seulement elle s'est tournée vers l'époque confucéenne à des fins politiques au moment où les écrits confucéens constituaient une part importante du système des concours, mais elle a connu un épanouissement des arts, des sciences et des techniques. Par la suite, le retour aux écrits confucéens s'est poursuivi, mais sans qu'on observe tout à fait le même spectaculaire mouvement vers l'avant.

Je n'ai pas entamé ma démarche en essayant d'expliquer toutes les différentes époques de retour au passé, pas plus que les poussées vers l'avant : identifier tous les facteurs pertinents dans les « autres cultures » constituerait une tâche immense, car les raisons en sont complexes et trop nombreuses. Néanmoins, certaines idées se dégagent. Un des facteurs les plus importants est clairement la création de richesses qui conduit non seulement aux échanges, mais aussi aux dépenses ostentatoires et somptuaires, et cela affecte la marche des sciences et des arts, sans parler de l'essor de la production et du commerce. Cet élément économique était fondamental à la Renaissance italienne et à l'ouverture du commerce avec l'Orient, ainsi que l'a souligné Lisa Jardine[14]. On a donc assisté à une émulation par les souverains et leurs cours (y compris les cours ecclésiastiques), par exemple, dans l'Inde Maurya ou Gupta, à la Renaissance carolingienne en Europe, dans la « révolution » abbasside en Irak, des endroits qui étaient tous dans le même temps des centres d'activité

commerciale. La jouissance de telles richesses et de tels loisirs pouvait se cantonner pour une large part aux hautes sphères de la société et avoir relativement peu de conséquences dans les couches inférieures, comme cela semble avoir été le cas dans la Renaissance bouyide en Iran, voire peut-être dans l'Europe renaissante, même si des parades et des spectacles visaient un public plus large. Cela soulève la question de la dimension politique. Car les changements de régime pouvaient par eux-mêmes conduire à des poussées vers l'avant, comme dans le cas des Révolutions française ou anglaise.

Ainsi, il existe deux aspects généraux que je souhaite relier aux renaissances : premièrement, la littératie qui rend possible un retour au passé, deuxièmement, le commerce et la prospérité économique qui fournissent le temps de loisir pour l'accomplir. Dans la plupart des diverses époques dont j'ai parlé, on peut faire le constat d'une expansion des moyens de communication, comme avec le développement initial de l'écriture, de l'imprimerie, du papier ou d'avancées analogues. En outre, on observe une certaine libéralisation de l'intellect, délesté de l'intérêt figé de la religion à l'égard de la connaissance, en faveur, dans certains secteurs du moins, d'approches séculières plus flexibles. Et, de surcroît, un certain niveau de réussite commerciale est important pour nouer des contacts avec le monde extérieur et générer suffisamment de richesses afin d'entretenir ces activités de « loisir » si nécessaires à la poursuite des arts et des sciences. Les Renaissances étaient au départ l'apanage des riches, mais il se produisait un ruissellement vers le bas. Tels sont donc les facteurs généraux qui sous-tendent toutes ces efflorescences.

J'ai lié une telle « renaissance » à la littératie. Mais il est clair que des objets matériels autres que des livres pouvaient être copiés par les peuples successifs sans le recours à l'écriture, comme les céramiques, les objets métalliques ou les édifices. On pourrait donc en théorie trouver une renaissance de l'architecture romaine (comme dans l'art roman) découlant de la présence continue des constructions romaines. Indiscutablement, un tel renouveau s'est produit, sans doute sous la forme d'un intérêt manifeste à l'égard de l'antique. Mais ce processus n'était probablement pas très significatif de façon générale avant l'invention de l'écriture. En tout cas, il aurait seulement comporté une renaissance très partielle d'une culture, du genre de celle qu'étudiait Toynbee[15].

Un élément absolument essentiel dans toutes ces renaissances était l'augmentation des flux d'informations, notamment sous forme écrite. Cela ne concernait pas tous les cas de retour au passé car les écrits relatifs à la transcendance avaient un impact plus conservateur. Mais l'écrit permettait une accumulation de connaissances séculières. La question de la littératie et celle de l'importance de la forme écrite sont fondamentales pour tout retour au passé. Étaient aussi significatifs non pas seulement l'existence de la forme écrite mais aussi son niveau de circulation, surtout si l'on passe d'une minorité ayant la compétence de lire et d'écrire à une fraction élargie, « démocratique », où cette compétence est majoritaire. La circulation croissante de l'information peut dépendre en partie de l'imprimerie, comme ce fut le cas pour la Renaissance italienne ou bengalie, de même qu'en Chine à l'époque des Tang et des Song, mais elle varie aussi en fonction des matériaux utilisés, par exemple avec le passage au papier qui s'est produit non seulement en Chine au Ier siècle mais également dans l'Islam du VIIIe siècle et plus tard en Europe. Ce matériau moins onéreux avait pour conséquence que le livre était bien plus largement disponible, étant fabriqué à partir de végétaux ou de matériaux de récupération plutôt que d'onéreux parchemins ou papyrus qu'on utilisait en Europe ancienne. Un autre facteur déterminant était bien entendu ce qui était écrit et notamment la langue qui était utilisée. Dans de nombreuses régions où l'on ne parlait pas l'arabe, la littératie musulmane était entravée par le fait de devoir écrire dans cette langue. Il en allait de même à l'époque médiévale en Europe où la haute littératie était davantage liée à la connaissance du latin qu'à la langue vernaculaire. Une telle préférence pour une autre langue était clairement en lien avec la religion (comme pour l'islam avec l'arabe), qui exigeait une place spécifique pour les langues du Livre ou pour l'office religieux. En Europe, par conséquent, jusqu'aux débuts de la Renaissance, la littératie était pour une large part entre les mains du ministère ecclésiastique, les *clerici*. Avant le XIIIe siècle en Angleterre, une petite élite alphabétisée était disséminée au sein d'une vaste population analphabète. Les langues qu'on parlait dans la vie quotidienne n'étaient pas toujours nécessairement écrites et l'acquisition des compétences en matière de littératie impliquait l'apprentissage de la langue de l'élite, souvent une langue morte[16]. Dans le monde littéraire, cette langue élitaire céda progressivement la place à la langue vernaculaire, qui était la langue courante ou ordinaire, mais pour les humanistes et pour beaucoup de savants de la Renaissance, le latin

demeurait la langue de l'homme « cultivé » (et que peu de femmes savaient). Aujourd'hui même, l'université de Cambridge (qui jusqu'en 1947 excluait les femmes de ses diplômes) présente ses recommandations pour les titres honorifiques et récite le bénédicité en latin, non pas dans la langue parlée, mais écrite. Autrefois, il existait un hiatus entre le latin et la langue vernaculaire, l'une étant écrite, l'autre parlée, une situation désormais largement révolue. Il en va de même pour l'arabe classique pour de nombreux musulmans et l'hébreu pour la plupart des juifs (mais pas dans l'Israël reconstruit) ; jadis, pour les « instruits », les langues scripturaires ou bibliques prévalaient sur les langues orales. La Renaissance a modifié tout cela ; en fait, la vernacularisation de la langue écrite avait eu lieu plus tôt puisque Dante écrivait en italien et Chaucer en anglais (et longtemps auparavant, on trouvait les poètes anglo-saxons). Mais, en chinois, le problème n'a jamais existé puisque l'écriture n'était pas phonétique et pouvait représenter n'importe quelle langue parlée dans une forme inchangée, y compris une langue qui se transformait ; à l'écrit, cette division entre langue classique et langue vernaculaire n'existait pas.

Le conflit ici procède de la nature de la littératie elle-même, la conservation au fil du temps du discours invisible dans l'écriture, ou plutôt le développement du « discours transformé », avait pour conséquence qu'on pouvait toujours retourner au passé, que ce soit dans les arts – revenir à Homère ou à Shakespeare –, dans les sciences – revenir à Aristote ou à Darwin –, ou dans la religion – faire retour au Livre. Car les mots étaient devenus des objets matériels. En science, on se réfère au passé en partie pour construire à partir de travaux antérieurs, mais dans les arts, pour célébrer et exécuter ce qui a été réalisé. Dans le contexte religieux, dans lequel les mots sont sacrés, on se tourne souvent vers le passé sur des périodes encore plus longues, non pas tant pour construire de nouveau que pour conserver et s'orienter dans la vie quotidienne. Mais alors que ce retour au passé peut conduire aux réformes religieuses, c'est pour l'essentiel un processus qui se focalise sur la restauration de la parole éternelle de Dieu. Bien sûr, les sociétés à littératie se tournaient fréquemment vers le passé afin de conserver les choses telles qu'elles étaient, ou telles qu'elles devaient être. Ce conservatisme était particulièrement propre au champ religieux, même par exemple avec la Réforme en Europe occidentale qui impliquait un retour à la véritable religion du Livre ; une fois encore, la Réforme était unique historiquement mais pas sociologiquement. Le

judaïsme, l'islam et le bouddhisme ont connu des réformes de ce genre qui faisaient retour au Livre.

Cependant, un tel retour au passé se produit non seulement avec l'élément transcendant mais, en Chine, avec un confucianisme plus ou moins séculier. Au cours des siècles, les écrits de Confucius ont servi de guide tant pour la morale que pour le pouvoir. Son œuvre a non seulement été ravivée, surtout avec le néoconfucianisme, mais réintroduite pour réformer les comportements. Ce retour au passé diffère de la Renaissance en Occident en ce qu'il n'impliquait pas d'éclipser une culture qui avait rejeté ce qui devenait alors le centre de toute l'attention. Dans le cas des Lumières juives, il s'agissait de regarder autour de soi plutôt que vers le passé, un regard qui était très influencé par les activités et les répercussions de la Renaissance italienne ou, en Espagne, par l'islam andalou. Et la même expérience se rencontre avec les musulmans du Proche-Orient, pour la pratique de la miniature qui en définitive provenait de Chine, voire avec les « sciences étrangères » qu'ils avaient traduites du grec et du sanskrit. En Chine et en Inde, le retour au passé impliquait davantage de continuité qu'en Europe, où l'on connut une « régression catastrophique ». Cela s'est traduit par la disparition, puis le renouveau, d'éléments culturels qui, sous certains rapports, avaient été presque interdits, une résurgence des connaissances classiques et un art qui représentait la nature telle qu'elle était et non simplement des scènes religieuses. La Chine rencontrait moins de problèmes de ce genre parce que, même après les invasions des nomades venus du Nord, qui étaient pour la plupart sinisés et parfois plus han que les Han eux-mêmes, il y avait un certain degré de continuité culturelle dans les arts et les sciences et un retour au passé continu et non violemment interrompu.

Il en allait de même en Inde où les écritures védiques, moins nettement datables que les textes chinois importants, formaient un cadre de référence continu, auquel contribuait la permanence de la langue sanskrite[17]. L'Inde traditionnelle se tournait vers le passé de bien des manières et le mouvement d'indépendance lui-même regardait aussi bien vers le passé que vers l'avenir, vers une époque où l'Inde était à la fois indépendante et hindoue. La conquête musulmane avait manifestement changé tout cela, surtout sur le plan politique. En art, cela se traduisait par une absence d'œuvre figurative, même s'il y avait une certaine reformulation des traditions musulmanes et hindoues, découlant de l'influence moghole

provenant originellement de Chine. Cela conduisit à un nouvel « épanouissement » de la miniature. Dans la poésie et la science, l'islam du Nord désormais dominant apporta sa propre contribution. Les réalisations indiennes et chinoises ont connu des fortunes diverses, des périodes d'épanouissement à la fois dans les arts et dans les sciences, mais on n'a pas observé de longue régression analogue à celle de l'Europe occidentale avec l'avènement du christianisme, une religion abrahamique monothéiste, qui se positionnait non seulement contre la science et, plus généralement, le savoir classiques, mais aussi condamnait la représentation figurative, si ce n'est par la suite dans un contexte religieux. L'Inde hindoue n'a jamais connu une telle période de rejet, même si en un sens l'arrivée du bouddhisme et les invasions musulmane et britannique constituaient des problèmes pour la continuité de son propre développement en même temps qu'elles offraient une certaine émulation.

Lorsque la Chine se tournait vers le passé, c'était vers le confucianisme qui était pour une large part séculier, en tout cas pour les lettrés. Needham pensait que cette doctrine était hostile à la science, ce que d'autres ont contesté[18]. La science continuait de se développer et, sur le plan artistique, il n'y avait aucune limite pour les sujets de la peinture naturaliste, même si certains lettrés préféraient travailler à l'encre plutôt qu'avec des couleurs. La société chinoise faisait constamment retour à ses classiques, même lorsqu'elle a été conquise par les nomades du Nord (les Mongols par exemple), et ceux-ci étaient fondamentalement séculiers ; et il n'y avait certainement aucune idéologie religieuse dominante (si ce n'est dans le cas de certains individus) pour retarder les progrès de la science qui avait au minimum besoin d'un cadre en partie séculier pour son expansion. Une vision du monde religieuse arrêtée n'aurait fait que l'en empêcher. C'est ce qui aurait pu se produire avec le bouddhisme en Chine lorsqu'il arriva d'Inde au Ier siècle EC, mais il n'est jamais parvenu à accéder à un statut complètement dominant dans la société avant d'être mis sous contrôle par la dynastie des Song ; alors il fut en partie marginalisé au profit d'un néoconfucianisme séculier qui, dans la plupart des champs, promouvait l'investigation libre.

En analysant ces autres époques de renaissance, ou même d'humanisme, nous devrions prendre en considération une autre facette de la Renaissance qui a récemment été soulignée par Jardine, à savoir l'économie[19]. Dans le prologue de son livre, elle écrit : « C'est cet esprit entrepreneurial que je

vais retracer dans les chapitres qui suivent, afin de défendre mon affirmation selon laquelle les germes de notre multiculturalisme exubérant et de notre consumérisme débridé furent semés à la Renaissance européenne[20]. » En d'autres termes, ses réalisations étaient dans une large mesure fondées sur l'activité commerciale. Cette idée s'éloigne certainement beaucoup de l'affirmation de Burckhardt selon laquelle c'était la combinaison du renouveau de l'Antiquité et de l'esprit italien qui « sous-tendait la Renaissance[21] ». Sa forme d'« essentialisme » n'est plus académiquement acceptable, même si l'on en fait toujours usage à une échelle encore plus large (pour l'« esprit » ou le « génie » européen, plutôt qu'italien). Même l'approche plus entrepreneuriale de Jardine est quelque peu ethnocentrique s'agissant de la Renaissance européenne comme fondant notre « multiculturalisme exubérant » et notre « consumérisme débridé ». Le multiculturalisme caractérisait certainement tous les empires, politiques ou commerciaux, comportant des populations diverses, certaines d'entre elles étant plus enclines que d'autres à une « mission civilisatrice ». La seconde caractéristique, une première forme de société de consommation, marquait l'essor du commerce et de la production en Orient comme en Occident ; comme le déduit Jardine, c'était une caractéristique du capitalisme en Occident, mais l'Europe n'en constituait certainement pas le seul exemple. Il est vrai qu'au XIXe siècle, on y trouvait ces deux éléments de façon plus importante, pour une large part en conséquence de la révolution industrielle. Mais en se focalisant sur l'Europe, chose que les Européens se sentent presque obligés de faire, nous devons éviter de supposer que ces traits n'étaient propres qu'à ce seul continent. Les activités commerciales étaient intercontinentales. La Chine avait déjà manifesté une certaine forme de multiculturalisme et, avec le commerce, la société de consommation s'était développée depuis l'âge du bronze. Jardine met en avant quelque chose de nouveau, mais elle essentialise toujours la Renaissance européenne comme semeuse des germes de la modernité. Pour « notre propre » modernité, c'est très certainement le cas, mais on sous-entend que la modernisation en général a dépendu de cette évolution, ce qui est loin d'être évident.

En soulignant les aspects entrepreneuriaux et commerciaux, Jardine demande manifestement que l'on prenne garde au fait que la Renaissance italienne s'est déroulée dans une culture de production et d'échange, un contexte économique caractérisé par une prospérité croissante, à laquelle

contribuait de façon importante le commerce avec l'Orient (et le Sud), et donc l'extérieur de l'Europe. Cela ressortit certainement au Bazar Renaissance, que Brotton et Jardine observent non seulement dans l'importation de tapisseries et de tapis turcs, mais également dans l'exportation temporaire de certains peintres, comme Gentile Bellini, dont le portrait de Mehmed (1480) est accroché aujourd'hui à la National Gallery de Londres, après avoir été vendu comme élément idolâtre par un sultan d'une époque plus tardive[22]. L'introduction de l'art représentationnel chez les souverains d'un pays musulman et l'histoire du portrait de Bellini, abandonné dans un marché d'Istanbul où il a été ramassé par des marchands anglais, est un exemple spectaculaire de ce qui se passait dans ce bazar. Les cours royales se voyaient fréquemment elles-mêmes comme extérieures aux interdits religieux mêmes, comme si elles avaient leurs lois propres, mais pour les autres, la rencontre était délicate. Et c'était une rencontre fondée sur l'échange commercial.

Rappeler la contribution turque à la Renaissance italienne consiste à garder présent à l'esprit un aspect connexe : l'importance du renouveau du commerce vénitien (et plus généralement italien) avec le reste de la Méditerranée. Car il est essentiel d'avoir en tête qu'en dépit du recul significatif du commerce vers l'ouest à l'époque postromaine, le Proche-Orient continuait de déployer une culture urbaine qui avait tant décliné dans une large part de l'Europe, non pas dans les villes romaines de Palmyre et d'Apamée, mais à Alexandrie, Alep et Constantinople. En outre, il continuait de faire du commerce de façon dynamique avec l'Inde et la Chine pendant toute cette époque. Au IXe siècle, il se dit qu'on trouvait plus de cent-mille commerçants musulmans à Canton[23] ; nombreux également étaient ceux qui recherchaient des épices et autres biens de luxe dans le sud de l'Inde, ce qui se traduisait par une présence permanente à Cochin longtemps avant l'arrivée des Portugais.

Le commerce international était fondamental pour la Renaissance européenne ultérieure, comme dans bien d'autres périodes d'efflorescence, et cette activité commerciale générait des échanges d'informations. Cependant, mettre l'accent de façon essentialiste sur la croissance interne peut parfois obscurcir le rôle des contributions extérieures au cours de ces époques de plus grande activité culturelle. Ces dernières étaient en partie rendues possibles par l'essor du commerce et de la production. Non seulement les textiles de soie et de coton étaient importés en Europe à

grande échelle, mais la laine était très largement exportée (de même qu'utilisée localement), ce qui générait les richesses permettant d'édifier les belles églises d'Est-Anglie et de favoriser la réception et le développement de la Renaissance au nord chez les tisserands de Bruges (qui faisait partie de la Bourgogne), des Flandres et d'Anvers, et le type d'activités commerciales qui se concentraient sur Prato, Florence et d'autres villes italiennes comme Venise et Gênes. Comme dans le cas des Médicis, ce commerce était essentiel pour créer les richesses pour le patronage non seulement de la haute bourgeoisie mais également de la Cour et de l'Église ; plus tard, une demande d'art visuel chez un nombre de gens encore plus grand fut créée, lorsque la société de consommation et la sécularisation ont pris le dessus (la littérature, qui pouvait être lue à voix basse, et le théâtre, qui pouvait être apprécié en public, étaient déjà plus démocratiques).

Il est manifeste aux yeux des Européens que la Renaissance était inhérente à leur modernisation. En lui-même, leur Moyen Âge n'aurait pas conduit à la « modernisation », plaide-t-on, sans une telle rupture avec la tradition (une « transition »), rupture qui était créatrice de façon générale. La transformation impliquait aussi l'élément séculier, avec une religion confinée dans des canaux plus étroits, laissant davantage de place à des évolutions dans les sciences et les arts, de même qu'encourageant la production et l'échange de « biens temporels » sur lesquels une si grande part de cette activité était fondée. Dans ses modalités concrètes, cette rupture avec la tradition impliquait le renouveau de la culture classique, mais ce renouveau a, de façon directe, peu fait pour l'expansion de l'Europe, pour le commerce que cette expansion encourageait, pas plus que pour les évolutions ultérieures de la production de masse de la révolution industrielle. Cependant, « l'Europe du début des Temps modernes » est caractérisée par ces trois éléments, même si de façon non exclusive car chacun d'eux existait ailleurs. Avec le commerce, cela est évident, puisque la relation était réciproque. Le désir d'expansion et d'exploration de nouveaux mondes était présent antérieurement, notamment dans les Empires grec et romain, mais également dans les civilisations asiatiques, dans l'extraordinaire diffusion de l'islam avec un réseau économique et un domaine politico-religieux s'étendant de l'Andalousie jusqu'à la lointaine frontière mongole ; dans l'expansion chinoise en Asie centrale et en Asie du Sud-Est, surtout sous le règne de l'empereur Kubilai Khan, sans parler des remarquables voyages de Zheng He ; dans le mouvement hindou vers l'Inde

du Sud, vers l'Indonésie et de nouveau vers le Sud-Est asiatique. S'agissant du développement de la production de masse, nous observons son apogée dans l'usine européenne, mais nous trouvons des éléments de ce phénomène dans la fabrication antérieure de la porcelaine en Chine de même que dans le tissage des cotonnades en Inde ; ces produits étaient exportés vers l'Europe et ailleurs à grande échelle, et leur fabrication s'est poursuivie en masse à la révolution industrielle, avec des techniques plus développées mais qui étaient clairement liées à cette origine. Cependant, à cette époque, les sociétés en Orient avaient une consommation qui était au départ bien plus importante qu'en Occident, et qu'illustrent la pratique du *connoisseurship*[24], la préparation des aliments ou l'utilisation des fleurs[25]. Après la révolution industrielle, l'Europe devint plus développée sur le plan économique et sur d'autres plans que l'Orient, mais nombre d'Occidentaux regardent cet avantage comme existant de longue date, adoptant une approche du passé fortement téléologique. En fait, en termes comparatifs, le continent européen a fait machine arrière sur le plan économique, et à un niveau plus large, après les Romains, il n'a de nouveau repris du poil de la bête qu'au cours de la période conduisant à la Renaissance et au rétablissement du commerce avec l'Orient.

Mais la Renaissance européenne possédait quelque chose de particulier, un trait qui avait son pendant ailleurs et qui peut être énoncé en termes généraux. Ce qui caractérise la Renaissance européenne, c'est qu'en se tournant vers le passé, elle regardait vers des textes de l'époque classique, qui n'appartenaient très certainement ni à la tradition chrétienne ni même abrahamique, mais étaient souvent plus séculiers, païens assurément, certains étant aussi spécifiquement athées, matérialistes, comme ceux d'Épicure auquel le jeune Marx consacra sa thèse de doctorat. En d'autres termes, en se tournant vers le passé, les hommes de la Renaissance ne conservaient pas la culture médiévale mais contournaient les interdits de l'ancienne religion au profit d'une autre croyance aux orientations très différentes. C'était important pour la pensée de façon générale, mais tout particulièrement pour les arts, car les religions abrahamiques avaient effectivement proscrit la représentation, même si des formes de christianisme permirent plus tard à celle-ci d'exister dans la sphère sacrée, dans la peinture, dans la sculpture et le théâtre. Il en alla de même dans certaines circonstances avec le judaïsme et l'islam, mais, dans l'ensemble, l'iconophobie restait à l'ordre du jour.

Une question demeure. Toutes les religions abrahamiques, judaïsme, islam de même que christianisme, rencontraient le même problème depuis le début parce que ces croyances monothéistes inhibaient non seulement les arts (par le biais de l'iconophobie), mais aussi les sciences (car le Dieu unique était omniscient). Avant qu'une efflorescence culturelle pût se manifester dans chacune de ces sphères, une rupture et une sécularisation partielle devaient intervenir. D'un autre côté, ni l'islam ni le judaïsme n'avaient de passé classique à raviver de la même façon que le fit le christianisme, même si l'islam se tournait vers le passé par le biais de ses mouvements de traduction et par ses liens avec les autres civilisations anciennes, telles que celle des Perses.

Encore tout récemment, les communautés juives étaient largement iconophobes, jusqu'à ce qu'elles en vinrent à dominer la représentation figurative et les médias dans de nombreuses régions du monde. On peut difficilement parler de ces évolutions comme d'une « renaissance » puisqu'il y a peu de preuves d'un retour à des époques antérieures où ces formes de représentation étaient encouragées pour elles-mêmes (même s'il y avait toujours le Veau d'or). Ainsi, eux aussi se tournaient vers la Grèce et Rome, mais en tant que monde païen à ne pas ressusciter, comme le fit le christianisme antérieur. Leur émancipation ultérieure se concrétisa certainement par un épanouissement de la « culture », et cette culture devait beaucoup à la communauté environnante dans laquelle ils étaient insérés, et non par une renaissance de leur passé.

L'islam est dans une situation à peu près similaire. Cependant, alors qu'il n'existe aucun retour programmatique équivalent et déclaré à une tradition iconographique antérieure à la tradition délibérément iconophobe du Coran, on trouvait des modèles alternatifs dans les pays qu'ils occupaient, l'art classique sur la côte ionienne, en Syrie, dans la péninsule arabique et ailleurs, l'art assyrien dans la terre située entre les deux fleuves, l'art chinois le long de la route de la soie, qui influença surtout la Perse et les Turcs, et l'art du plateau iranien. La représentation faisait parfois bel et bien son apparition, surtout en contexte curial comme avec la peinture des souverains moghols (avec des influences perses, afghanes, chinoises, et d'ordinaire par le biais de miniatures plutôt que de représentations grandeur nature). Dans les sciences et le savoir séculier de façon générale, les musulmans se tournaient vers « la science des anciens » qu'ils ranimaient périodiquement et y ajoutaient des éléments d'une manière telle qu'elle pût,

plus tard, bénéficier à la Renaissance européenne. Ils accomplissaient leurs propres progrès, tout particulièrement en médecine, de façon générale dans les communications, dans les techniques, hydrauliques notamment, en astronomie et en mathématiques.

Dans les sciences, le retour au passé et le renouveau, comme Joseph Needham parmi d'autres l'a montré, étaient nécessaires car les savants avaient besoin de liberté pour mener à bien leurs recherches. Dans leurs travaux, les scientifiques ne peuvent se permettre de faire appel à la transcendance : ils doivent enquêter sur la nature telle qu'elle est, en d'autres termes, devenir « naturalistes » et placer la divinité toujours plus loin de leur espace de travail, en tant que cause première plutôt que comme présence omnipotente. Face à cette situation, l'Église menait un combat d'arrière-garde, voire le mène toujours parfois. Néanmoins Copernic et Galilée ont fini par l'emporter, en dépit des condamnations par l'Église de la théorie héliocentrique et, plus récemment, le darwinisme a largement vaincu le « créationnisme ». Le naturalisme, voire l'agnosticisme, étaient fondamentaux pour l'activité scientifique. Et en Europe, cette tendance a été consolidée par le retour aux écrits de l'époque classique, lorsque la philosophie était véritablement indépendante de la religion. Les sciences et techniques, qui ont conduit à de nets progrès du savoir humain, nécessitaient une liberté de mouvement et celle-ci n'a pu intervenir qu'en mettant partiellement de côté les thèses en vigueur de la religion.

Lorsque nous comparons les renaissances et leurs effets, le retour à une certaine phase antérieure de la culture représente un élément fondamental. En Europe, ce retour concernait l'Antiquité qui, même si ce monde possédait ses propres dieux polythéistes, était très certainement séculier ou païen dans le contexte du christianisme, de sorte que ce retour avait pour effet de desserrer l'étau d'une religion hégémonique. L'ensemble du processus d'assouplissement pouvait être influencé par les cultures environnantes, comme ce fut le cas avec les Lumières juives en Europe et, plus tôt, avec les liens qui unissaient la communauté juive et l'Espagne musulmane. Bien que dominant en termes religieux, l'islam a aussi connu des époques où ses propres formes d'humanisme supposaient un recours à la « raison » de même qu'à la foi (ou dans certains cas à l'une à la place de l'autre, même si les deux étaient rarement exclusives l'une de l'autre) et, dans certains cas, ce retour au passé allait de pair avec un élan vers l'avant qui n'était pas sans lien. En fait, au tout début, un aspect très important de

la vie intellectuelle chez les Arabes était le désir de la cour abbasside, puis de certains marchands et savants, de collecter et de traduire des manuscrits grecs (séculiers et scientifiques, mais ni littéraires ni religieux), de même que des travaux venant d'Inde et des connaissances provenant même de Chine (ainsi que le Prophète l'a lui-même reconnu). En Europe, la rencontre entre une religion hégémonique et une autre religion avait pour conséquence de produire une forme de sécularisation partielle, ou au moins de questionner les fondements de la foi, comme sans doute à Tolède après la reconquête, où les clercs chrétiens se frottèrent aux textes musulmans et aux traducteurs juifs. Cependant, une autre conséquence contradictoire de cette rencontre a été de renforcer les croyances existantes par leur réaffirmation sous l'effet d'une dissonance cognitive[26]. Bien plus tard, la rencontre de l'Islam avec la culture occidentale ultérieure (en Turquie par exemple) a conduit à la reconnaissance par beaucoup que cette société devait se « moderniser », c'est-à-dire s'adapter, tout en tentant de conserver, dans bien des cas, une identité musulmane (ce ne fut pas le cas d'Atatürk qui privilégiait la sécularisation). À cette époque-là, l'autorité des oulémas et de la charia a été fortement contestée et une forme de sécularisation a été introduite. En Irak et en Syrie, le parti Baas, dont le nom signifie Résurrection, était ouvertement laïc et manifestait un nationalisme arabe radical. Une grande partie du nationalisme arabe à orientation moderniste était guidée par l'idée commune selon laquelle on redonnait vie à une identité préislamique, non pas sans Dieu, mais sans l'autoritarisme du monothéisme.

Le renouveau particulier de l'Antiquité était naturellement fondamental pour la Renaissance italienne et, comme nous l'avons vu, ce renouveau a été mis au principe de la différence entre le Japon et l'Europe. En dépit de l'héritage commun du « féodalisme », affirme Anderson[27], cette différence réside dans « la permanence de l'héritage de l'Antiquité classique » qui existait en Europe mais pas en Orient. Le monde antique était lui-même incapable de transition vers le capitalisme et fut suivi d'une « régression catastrophique », sans équivalent dans l'histoire de la civilisation. Cependant, l'époque médiévale connut une lente gestation qui culmina avec la naissance du capitalisme émergeant à partir de « *la concaténation de l'Antiquité et du féodalisme* », des contradictions internes du régime précédent. En d'autres termes, retourner aux classiques a facilité cet important changement. Mais il défend ici l'idée qu'il n'y a pas eu

d'évolution progressive d'un mode à l'autre ; le processus ne peut uniquement se comprendre « qu'en rompant avec toute notion purement linéaire du temps historique »[28]. Nous devons penser en termes de « renaissance » ou de « concaténation », parce que l'« avantage » de l'Europe sur le Japon « repose sur son héritage classique » et parce que ce processus de retour à l'Antiquité était essentiel. « La Renaissance reste – en dépit de toutes les critiques et révisions – le moment crucial, inégalé, de toute l'histoire européenne : à la fois expansion dans l'espace et redécouverte du passé[29]. » Autrement dit, « la redécouverte du monde antique et la découverte du Nouveau Monde », ces deux aspects étaient essentiels à la Renaissance et à l'essor du « capitalisme ».

À ce titre, la Renaissance italienne n'était pas simplement une renaissance historique, mais une étape essentielle entre l'Antiquité européenne et le capitalisme européen. Dans quantité de versions de l'histoire au XIXe siècle, l'Europe était la seule à découvrir (ou à acquérir) le capitalisme. Par conséquent la Renaissance et l'Antiquité étaient sociologiquement uniques. Pourtant le sinologue Elvin compare constamment la Chine et Rome dans les années contemporaines de cet empire, autrement dit dans l'Antiquité. Si cette comparaison est valable, alors manifestement la Chine ne peut avoir beaucoup dévié du principal courant de développement social, en tout cas pas autant que l'idée d'exceptionnalisme asiatique ou européen ne le présuppose. Selon une autre perspective, il n'y a pas eu de divergence aussi précoce, ni même immédiatement après. Comme Elvin le remarque, l'Orient avait connu un cheminement « presque parallèle » à l'Occident pendant « plus d'un millénaire[30] », une trajectoire où alternaient poussées vers l'avant et périodes de stagnation. L'autre thèse des européanistes réside en ce qu'avant l'Antiquité, les systèmes de l'Orient et de l'Occident divergèrent, mais plus sur le plan politique qu'économique. La Chine resta un empire unique ; l'Europe était constituée de « réseaux » concurrentiels. Les deux régimes développèrent la seigneurie, mais en Chine l'État unifié assumait la maîtrise de la défense, alors qu'en Europe, cette tâche était dévolue aux différents seigneurs féodaux[31]. S'agissant de la modernisation ultérieure et de l'essor du capitalisme, Elvin remarque « qu'il y a tant de preuves […] d'une accélération de l'activité économique depuis la fin du XVIe siècle que l'on est bien obligé de se demander : “Pourquoi la Chine n'a-t-elle pas accompli de percée vers la croissance économique moderne à peu près au

même moment qu'en Europe[32] ?" ». Bien sûr, cette date est bien plus tardive que la « révolution des Song », l'époque qu'on appelle la « Renaissance chinoise », mais elle en découle. De sorte qu'Elvin est conduit à « trouver étrange que, de cette maîtrise si généralisée des arts mécaniques prémodernes, davantage de progrès technique n'en soit sorti[33] ».

La réponse à cette question ne réside pas dans le passé chinois parce que ce pays était au moins aussi entreprenant que n'importe quel autre et disposait de tous les réquisits culturels pour une croissance continue. Tant en Orient qu'en Occident, on trouve des époques où une région prenait l'avantage sur l'autre. Mais pour la plupart des Européens, la Renaissance était clairement fondamentale dans la trajectoire générale vers le « capitalisme ». Cette période de rétrospection et de transformation était tout à fait essentielle à la vie moderne dans son ensemble. Mais d'autres cultures eurasiennes importantes connaissaient également des périodes de réflexion et de renaissance, peut-être pas aussi radicales en raison de l'« arriération » médiévale de l'Occident, qui étaient tout aussi cruciales pour leur modernisation et, dans certains cas, pour la nôtre. Le caractère significatif de ces autres expériences de Renaissances conduit à souligner le fait qu'il n'y a pas simplement une voie d'accès à la « modernité », à savoir via le christianisme, mais également d'autres voies qui ont été prises par les sociétés que nous avons analysées. Ces périodes impliquant le rejet où le cloisonnement de croyances transcendantes supposaient la reconnaissance de ce que l'« homme fait par lui-même », pour reprendre le titre du livre du préhistorien Gordon Childe[34]. On pense à l'invention de l'imprimerie, du papier, de la poudre à canon et de la boussole, et sans doute des chiffres et des mathématiques indiens, de même que des céramiques chinoises, du tissage de la soie et de l'acier indien. Les transformations des moyens de production, de communication, de destruction, de transport, des systèmes de connaissances eux-mêmes, donnèrent à la culture une trajectoire différente. En science, c'est plus clair qu'en art pour des raisons évidentes, mais dans ce domaine également, de substantielles transformations eurent lieu qui peuvent être envisagées en un certain sens comme des épanouissements, dans la peinture, la sculpture, le roman et le théâtre. Comme nous l'avons remarqué, ce qui singularisa la Renaissance fut le renversement dans certaines sphères, et l'infléchissement dans d'autres, de la domination antérieure d'une religion hégémonique et de son Dieu monothéiste, avec ses résistances à la représentation dans les arts visuels (exception faite des

thèmes chrétiens) et ses réticences initiales à poursuivre certains axes de recherche sur le monde en science (par exemple, avec le cas de Galilée), même si les techniques étaient d'ordinaire plus libres. La Renaissance italienne opéra des transformations spectaculaires de ce point de vue, en partie par le biais d'un retour au passé séculier ou païen, sous bien des rapports opposé au présent, puis choisit d'aller de l'avant – plutôt que de faire retour à la continuité de son propre passé comme cela s'est souvent produit en Chine et en Inde. L'Islam manifesta quelque chose d'analogue dans ses premiers efforts pour restaurer la science grecque, mais cela n'affecta guère les arts et ne réduisit guère l'influence de la religion abrahamique dans le temps.

Personne d'autre ne pouvait orchestrer cette redécouverte de l'Antiquité parce que personne d'autre n'avait perdu son passé de cette façon. Depuis leur point de vue abrahamique, la plupart des juifs, comme la plupart des chrétiens et à certains moments la plupart des musulmans, rejetaient le savoir grec comme étant païen, mais l'Inde et la Chine, comme nous l'avons vu, gardaient une foi intermittente dans les réalisations passées, s'accumulant lentement, ne nécessitant pas de rattraper en toute hâte le temps perdu, comme avec la Renaissance italienne, les Lumières juives et, dans une certaine mesure, les périodes d'humanisme arabe. Dans le cas européen, une large part de la tradition postromaine avait été expressément reléguée à l'avènement du christianisme et à ce qu'on appelle « l'âge sombre ». Mais le judaïsme et l'islam entretenaient des relations assez différentes avec l'époque classique, qui était spécifiquement l'ennemie du premier et demeurait largement étrangère au second. Il est vrai que ces sociétés s'adaptaient à une tradition juridique proche-orientale commune, qui était comparable au droit romain, alors que l'Europe devait aussi prendre en considération les codes germaniques. Cette période « féodale » fut suivie d'une nette renaissance, marquée à ses débuts par un clair retour du droit romain. Certains ont estimé que ce processus était inhérent aux transformations économiques. Prenons l'exemple du concept de « propriété privée » qui a été considéré par Marx et d'autres comme ouvrant la voie au capitalisme. Le droit romain était censé impliquer le passage de la propriété privée « conditionnelle » à la propriété privée « absolue », dont on pensait qu'il était propre au développement du capitalisme (ou à la « modernité ») et ainsi spécifique à l'Europe occidentale. Mais cette thèse n'a pas réussi à donner suffisamment de crédit à l'idée, chère à Sir Henry Maine, de

hiérarchie des droits, autrement dit à l'idée non pas d'une opposition radicale entre deux formes de propriété, « moderne » et « primitive », mais d'une différence de degré fondée sur la hiérarchie. Quelles sont les sociétés qui ne possèdent pas une certaine idée de la « propriété (plus ou moins) absolue » pour certains objets, et plus relative pour d'autres ? Mais l'idée que le droit romain était singulier en lui-même avait pour conséquence que son renouveau était considéré comme essentiel au développement du capitalisme et de la modernité, lesquels pouvaient se déployer ici et nulle part ailleurs. Ce raisonnement était fondé sur une analyse simpliste du système juridique dans la mesure où des concepts largement similaires existaient déjà au Proche-Orient et ailleurs.

Pour l'historien Perry Anderson, le retour du droit romain et les transformations supposées s'accompagnaient d'une réappropriation de tout l'héritage culturel de l'Antiquité, autrement dit, sa « pensée philosophique, historique, politique et scientifique […] – sans parler de sa littérature ou de son architecture – acquit soudain force et présence », dans laquelle « les éléments critiques et rationnels » passaient par-dessus la « ligne de partage religieuse » ; « de son univers d'origine non chrétien, elle garda toujours quelque chose d'antagoniste et de corrosif »[35]. C'était un facteur très important, comme nous l'avons vu ; le monde classique complétait et, dans certaines sphères, rejetait l'univers chrétien (sacré) et promouvait la sécularisation. Il en résulta « une révolution intellectuelle et artistique », parce que le monde classique en vint à dominer le monde médiéval, « la culture, qui devint de plus en plus analytique et laïque, avec encore beaucoup d'arrêts et de régressions vers la théologie »[36] singularisa l'Europe. Dans bien des champs, la religion hégémonique de l'époque médiévale n'avait plus le dessus. Cependant, dans d'autres régions d'Eurasie qui n'avaient pas connu une telle religion autoritaire, on n'a pas observé de blocages analogues : la pensée séculière et analytique n'était pas entravée d'une façon aussi radicale.

Avec la chute de l'Empire romain, c'est aussi l'économie européenne qui s'est effondrée, un processus qui devait affecter tout le continent. Mais, au niveau culturel, le problème a fait son apparition avec l'avènement du christianisme et des religions abrahamiques. Le Dieu d'Abraham était non seulement unique (à la différence de la multiplicité des domaines du surnaturel en Asie du Sud et en Asie centrale), mais également omnipotent et omniscient. Ses écritures (ou les textes de ceux qu'il inspirait)

contenaient toute la vérité et il était inutile de rechercher des réponses alternatives. De sorte que, avec l'hégémonie religieuse du monothéisme, on n'avait plus besoin des sciences, lesquelles s'étaient épanouies dans le monde antique, même si différents champs, tels que l'agriculture, la guerre et les techniques médicales, continuaient d'avancer. Les sciences se poursuivaient sous une forme superstitieuse, comme avec l'alchimie ou la magie. On pouvait bien sûr se libérer sur le plan culturel d'une telle domination religieuse sans aucun retour au passé, comme dans le cas des Lumières juives que nous avons analysées au chapitre V. Une libération de ce type résultait de l'influence des cultures environnantes. Néanmoins, comme pour les cas de la renaissance antérieure du XIIe siècle ou des mouvements « humanistes » en Islam, il s'agissait d'un confinement temporaire d'une religion abrahamique qui, sans cela, aurait freiné les progrès de la « société de l'information » dans les sciences et les arts.

En quoi est-ce important pour l'histoire ou la sociologie de mettre en évidence des parallélismes avec la Renaissance italienne, des moments analogues dans d'autres sociétés eurasiennes ? La Renaissance en Europe a été considérée comme fondamentale pour l'évolution du monde moderne et la domination de ce continent sur la scène internationale. En un certain sens, c'était bien le cas, mais en un sens important : il en allait ainsi parce que le continent avait été relativement « arriéré » aux premiers siècles, sur les plans intellectuel et commercial. Needham a montré, par exemple, à quel point la Chine possédait en botanique une plus grande connaissance des plantes que l'Europe au cours de la période médiévale, et ce dès le Ve siècle AEC. Certes, ce n'est là qu'un aspect mineur. Le poids hégémonique d'une religion abrahamique faisait une différence considérable en matière d'accumulation de connaissances sur l'univers, car cette dernière avait une vision très arrêtée des phénomènes. Dans ce contexte, il était important que la Renaissance rattrape les réalisations des puissances orientales qui, parce qu'elles n'avaient jamais affronté les mêmes problèmes d'omniscience divine, se tournaient vers le passé dans un esprit différent.

On peut voir la Renaissance italienne comme un effort visant à combler le retard qui résultait en partie de restrictions antérieures, tout en s'y adossant, occasionnant une soudaine poussée vers l'avant, après avoir surmonté certains des obstacles dressés par la religion abrahamique sur le chemin de la « modernisation », de la production industrielle et du « capitalisme ». Ce sont tous ces différents processus que la Chine avait

déjà entamés, non seulement en matière de connaissance, surtout en science, mais en économie, avec la fabrication et l'exportation de céramiques et, dans une certaine mesure, avec la soie et le papier. Dans le nouvel environnement, l'Europe développa plus avant les processus industriels dans ces sphères comme dans d'autres, utilisant des techniques et des connaissances dont certaines provenaient à l'origine d'Orient (comme le bobinage des fibres par l'énergie hydraulique). Mais au départ, la prise de contrôle ne fut pas totale. La Chine resta la grande économie exportatrice tout au long du XVIIIe siècle. Elle fut dépassée par l'Occident à la révolution industrielle du XIXe siècle, mais elle continuait toujours de produire à la fois économiquement et intellectuellement, même si c'était de façon moins remarquable. Cette domination économique et culturelle a conduit les Européens à adopter un récit ethnocentrique et téléologique de l'histoire du monde. Pourtant, on n'a guère été surpris de voir la Chine reconquérir une place si importante sur la scène économique mondiale ces dernières années. C'est un fait que les thèses dominantes en Occident ne permettent pas de décrire, car elles ont plutôt tendance à adopter l'approche essentialiste de Toynbee qui considère la Renaissance comme « l'expression naturelle de l'esprit occidental[37] ». Il s'agit là d'un essentialisme sous sa forme la plus brutale.

La Renaissance en Europe représenta une clarification qui permit une poussée vers l'avant de la science, de la connaissance de façon générale, de même que de l'art. Presque par définition, cela permit l'essor du monde moderne qui, grâce à nos institutions d'enseignement et de formation, était autosuffisant. Mais il ne s'agissait pas de l'essor du capitalisme en soi, car il avait existé ailleurs sous la forme d'activités et de productions commerciales destinées aux échanges, notamment certaines productions industrielles et mécanisées. D'importantes avancées en Europe ont certainement eu lieu à la fin du XVIIIe siècle et au XIXe siècle, mais elles se sont transmises rapidement en Orient, tout comme l'Orient, bien auparavant, en avait transmis à l'Occident. Celles-ci rencontrèrent un sol fertile : avant la fin du XIXe siècle, l'Inde commença à exporter plus d'étoffes de coton usinées à la machine vers l'Angleterre qu'elle n'en importait. Le Japon et aujourd'hui la Chine ont fait de même avec d'autres produits industriels. Ce n'est pas l'idée de capitalisme qui a été exportée, mais la production industrielle ; certaines activités commerciales et industrielles étaient déjà en place et prêtes à se diffuser. Le capitalisme occidental n'est

pas aussi exceptionnel qu'on a pu le penser en Occident. C'est non seulement le Japon, mais aussi la Chine, l'Inde et le reste du Sud-Est asiatique qui, de nos jours, font des percées sur la scène économique mondiale. Et il ne s'agit pas seulement de la conséquence de l'exportation du capitalisme « occidental » dans ces régions. Car, sous certains rapports importants, ces pays disposaient déjà d'éléments industrialisés ou mécanisés de ce processus de production afin de fabriquer davantage de marchandises. Non seulement la Chine était le plus grand exportateur dans le monde jusqu'au début du XIXe siècle, mais l'Inde également avait une balance positive avec l'exportation des cotonnades et des biens de luxe.

La Renaissance italienne a été fondamentale non seulement pour l'histoire de l'Europe mais aussi pour celle du monde. Pourtant, a-t-elle été la seule du genre ? Écrivant sur le Japon dans son importante étude sur l'émergence du « capitalisme » en Europe, Anderson défend l'idée que « rien de comparable, même de loin, à la Renaissance n'avait touché les côtes japonaises[38] ». L'éducation japonaise, plaide-t-il, était en retard : « On n'assistait à aucun progrès de la science, le développement du droit était minime, la philosophie existait à peine, et encore moins une quelconque théorie politique ou économique, tandis que l'absence d'histoire critique était quasi totale. » Cependant en Occident, l'épanouissement de ces champs n'était ni originel ni continu, et ne constituait pas une caractéristique de sa « culture » dans la durée. Tout cela avait existé pendant l'Antiquité, mais par la suite, c'est leur relative absence qui fut notable jusqu'à leur réémergence au début de la Renaissance qui s'est produite, comme nous l'avons vu au chapitre II, à la suite des contacts non seulement avec le passé mais aussi avec l'Islam. Pour que la société européenne rattrape son « retard », la Renaissance a dû redécouvrir la société et la culture des classiques et, ce faisant, redécouvrir une laïcité adaptée. En outre, le Japon n'était pas totalement dépourvu des champs mentionnés par Anderson, car dans ces différents domaines, outre ses propres réalisations, il avait accès aux contributions chinoises et en dépendait. Cependant, jusqu'à une date récente, on n'a pas donné sa place à la Chine dans le débat sur la modernité. Le Japon a reçu quelque attention, en partie en raison de ses performances précoces dans l'industrie et la « modernisation », laquelle fut stimulée par l'attaque américaine dirigée par le Commodore Perry. De façon plus « théorique », on a dit du Japon qu'il était une autre société qui, comme l'Europe, émergea du « féodalisme », un régime que la Chine est

censée ne pas avoir connu (même si certains, comme Needham, ont défendu l'idée d'un « féodalisme bureaucratique » dans ce pays).

Pour tant d'auteurs occidentaux, l'importance du féodalisme japonais réside dans son histoire, analogue à celle de l'Occident. Pour Anderson, le parallélisme est confirmé de façon plus saisissante « par la destinée ultérieure de chaque zone. Le féodalisme européen ouvrit la voie au capitalisme[39] ». Hors de l'Europe, seul le Japon « est parvenu à un capitalisme industriel avancé ». « Les conditions socio-économiques préalables […] existaient profondément dans le féodalisme nippon qui avait tant frappé Marx »[40]. Ainsi, les similarités sont déterminées téléologiquement. La société japonaise devait ressembler à l'Europe par le passé en raison du fait qu'elle était parvenue par la suite au capitalisme. En fait, le cours de son histoire était bien plus proche de celui de la Chine ; elle eut également ses « Lumières », mais qui étaient, comme plus tard la *Haskala* juive et la *Nahda* musulmane, délibérément fondées sur une imitation de l'Occident[41]. Pourtant Anderson affirme que cela n'avait rien de « comparable à la Renaissance ». Combien paraît aujourd'hui datée toute la thèse sur le « féodalisme » japonais et le développement du capitalisme après l'extraordinaire essor de la Chine, des Tigres du Sud-Est asiatique, tout comme de l'Inde ! Certes, les Japonais se sont engagés dans la production industrielle à une date relativement précoce. Pourtant, outre leurs propres réalisations dans la production industrielle et mécanique, la Chine et l'Inde ne se plaçaient pas bien loin derrière sur le plan de la durée globale, en dépit de l'affirmation selon laquelle un « féodalisme » à grande échelle leur faisait défaut.

Cela nous conduit à un aspect spécifique du problème qui a des parallèles dans d'autres renaissances. Tant l'islam que le judaïsme, comme nous l'avons vu, ont connu des périodes d'« humanisme ». Dans l'Orient musulman, hormis le mouvement de traduction lui-même, on a pu observer les humanistes de l'époque bouyide en Irak[42]. Lors de l'âge d'or de la culture hispano-maghrébine en Occident, parurent les écrits d'Averroès et de Maïmonide, l'un musulman, l'autre juif, les deux étant de Cordoue en Andalousie. L'œuvre de ces deux auteurs influença à son tour la « renaissance » européenne du XIIe siècle, celle d'Averroès tout particulièrement, alors que le sultan lui avait confié la mission d'explorer l'œuvre d'Aristote, car il s'agissait d'une époque où la Cour, parmi d'autres, était ouverte aux études profanes. Tant juifs que musulmans

œuvraient à la promotion de leurs propres traditions religieuses, mais à cette époque, ils donnaient une place importante à la philosophie, à la médecine, aux mathématiques, à l'astronomie et à une série de sciences « secondaires », dites spéculatives ; ce faisant, ils s'inscrivaient dans de nouveaux axes de réflexion, contribuant à l'une des autres époques « humanistes » que j'ai évoquées.

En Europe également, certaines approches séculières étaient toujours présentes, fût-ce sous l'emprise d'une religion hégémonique, mais une vision agnostique n'a jamais pu s'imposer, car l'idéologie qui dominait était soumise à un fort pouvoir ecclésiastique. Par exemple, à Béziers, non loin de Montpellier, où une des premières écoles de médecine en Europe s'était développée, on trouvait une certaine forme de tolérance et de laïcité au XIIIe siècle. Elle prit fin en 1209 lorsque la ville fut envahie par le nord lors de la croisade des Albigeois et que nombre de ses habitants furent massacrés. Intellectuellement, Béziers devint un lieu différent en raison du poids croissant du pouvoir ecclésiastique. Les conséquences d'un tel pouvoir sont désormais difficiles à imaginer, mais elles étaient très importantes dans la société européenne. Voici ce qu'on a pu écrire au sujet de l'éducation à l'université de Cambridge, pour une période bien plus tardive : « [À] l'époque où la principale fonction de Cambridge était de former des religieux pour l'Église d'Angleterre et où ses membres devaient démissionner pour se marier, il n'y avait pas de laboratoire et aucune carrière scientifique en bonne et due forme. Les grands scientifiques avaient besoin de moyens indépendants pour poursuivre leurs buts […][43]. » Autrement dit, même au XIXe siècle, religion et science s'accordaient mal, même si dans la plupart des contextes, elles devaient s'adapter l'une à l'autre. Mais une forme de laïcité, ou du moins de cloisonnement de la religion, était nécessaire à la plupart des progrès de la connaissance du monde, de même qu'à la créativité dans les arts. Cette situation fut souvent difficile à obtenir au sein des religions traditionnelles, notamment des religions monothéistes qui n'en rabattaient pas facilement sur leurs prétentions à posséder toutes les réponses.

Cependant, un important changement eut lieu en Europe à la Renaissance. Qu'est-ce qui était au principe de ce changement ? À un certain niveau, l'économie, surtout en Italie et en Méditerranée, et le commerce avec l'Orient. Cet essor était fondamental pour la plupart des activités culturelles, en science et en art. Mais c'était sans doute le retour au

passé qui avait libéré ce continent de façon fulgurante d'une partie au moins de son hégémonie religieuse en adoptant une approche davantage fondée sur la recherche et la laïcité. Cette libération ne pouvait avoir lieu de façon aussi spectaculaire dans des cultures qui n'avaient pas adopté une religion aussi dominante. Pas plus qu'elle ne pouvait se produire en l'absence d'institutions séculières dans les champs du savoir et de la formation. De cette émergence de la laïcité, que ce soit en sciences ou en art, Anderson comme d'autres n'en fait sans doute pas suffisamment cas.

Une approche plus séculière du monde n'était pas l'apanage de l'Europe. Mais le problème des religions hégémoniques, surtout des religions monothéistes, est qu'elles confèrent le pouvoir et la connaissance suprêmes à Dieu. Tout ce que les hommes et les femmes ont besoin de savoir est contenu dans les Écritures. De tels systèmes de croyance découragent toute interférence avec les créations de Dieu, alors même que la science a besoin d'une certaine liberté pour expérimenter et enquêter. Le religieux, d'un autre côté, développe des formes de mysticisme, comme le soufisme, la Kabbale ou ses équivalents chrétiens, qui confèrent un rôle considérable au surnaturel. Les cieux sont omniscients, ont tout pouvoir et se placent au-dessus de tout. Dans des cas extrêmes, il n'est nul besoin d'autre savoir que celui contenu dans le Livre ou dans la secte mystique. On peut se perdre dans la pensée et la pratique mystiques ; on chante et danse quoi qu'il puisse se passer.

Il est clair que ce genre d'attitude doit être transformé pour qu'un changement intervienne dans les sciences comme dans les arts. S'agissant de ces derniers, une brèche s'est progressivement ouverte dans l'aniconisme sémite. Dans le christianisme, la liberté de peindre a commencé avec les portraits de personnes saintes, tel celui du Christ lui-même que l'évangéliste Luc est censé avoir fait en privilégiant sa nature humaine plutôt que divine[44]. C'était l'objet de l'art byzantin, l'icône, le portrait saint sans arrière-plan figuratif. L'art byzantin a eu une profonde influence en Europe occidentale. Mais l'Occident a produit l'idée d'arrière-plan, surtout au début de la Renaissance, lorsque la perspective a été développée (ou redéveloppée). Cet arrière-plan lui-même était déjà un facteur de sécularisation, car il promouvait un intérêt pour le paysage en complément de celui pour les saints, même s'il s'inscrivait, bien entendu, dans un contexte religieux. Pour finir, la Renaissance italienne élargit le spectre des « saints » pour y inclure rois, reines, ecclésiastiques et autres patrons, mais

adopta également des sujets de l'Antiquité classique, comme avec la célèbre *Naissance de Vénus* de Botticelli. Un peintre comme Poussin (1594-1665) accorda une plus grande importance à la nature, mais son œuvre restait « classique », peuplée de statues romaines et de figures lointaines. Plus tard, les figures humaines disparaissent souvent, cédant leur place à la nature que privilégiaient les romantiques, phénomène culminant sans doute avec l'œuvre de Paul Cézanne (1839-1906) qui, de façon maîtrisée, voulait insuffler les véritables couleurs dans de telles peintures et « *faire du Poussin sur nature**[45] », autrement dit, peindre avec des couleurs « naturelles » et sans figures humaines. De fait, la dernière période de Cézanne était en lien étroit avec les premières peintures abstraites et l'absence de représentation, en France, en Russie et ailleurs.

Dans cette évolution de l'art, il n'est pas facile de s'imaginer à quel point la religion avait été centrale dans la vie aux époques antérieures et combien le monde postérieur à la Renaissance et aux Lumières en Occident en différait. C'était vrai pour toutes les sphères d'activité. Écrivant sur le mariage dans les communautés juives du Maroc, Zafrani le décrit comme une « institution de droit religieux[46] », sanctifiée par une bénédiction nuptiale et consistant en une série de rituels énoncés en termes religieux ; il en allait de même (et sous certains rapports en va toujours de même) dans le christianisme et l'islam. Si le mariage impliquait une cérémonie religieuse, il va sans dire que le choix du conjoint ne pouvait être abandonné aux seuls partenaires et que l'éducation des enfants devait être organisée selon les croyances qui prévalaient, pour une large part à des fins religieuses plutôt qu'en vue de l'acquisition de connaissances séculières. Le mariage se traduisait par l'endogamie religieuse, on se mariait à l'intérieur de la communauté, l'amour à l'extérieur étant désapprouvé, et les jeunes hommes du moins apprenaient à lire et à écrire principalement à des fins cultuelles. Les connaissances séculières devaient souvent être acquises dans un contexte différent, non pas principalement dans les écoles des religions abrahamiques, mais à la maison ou de façon informelle, le cas échéant. L'enfant suivait ses parents et apprenait son métier à domicile. L'éducation avait une fonction de socialisation religieuse et n'offrait ni perspectives ni opportunités nouvelles. C'est pourquoi la Renaissance a été une telle rupture dans les communautés chrétiennes d'Europe, recherchant une inspiration dans les sources païennes et réduisant le champ des religions jusqu'alors si dominant pour partie en raison du fait qu'elles étaient

monothéistes. Et cela a perduré ainsi pour beaucoup de gens en maints contextes. Ce que la Renaissance n'a pas fait, c'est de complètement libérer le monde occidental de la religion, mais ce qu'elle a accompli, c'est de placer des limites à son influence, surtout dans les sphères scientifique et artistique.

Cette domination, comme je l'ai fait remarquer, est difficile à pleinement appréhender de nos jours pour les Occidentaux, quelle que soit la branche des religions abrahamiques qu'ils reconnaissent. Par exemple, l'écriture de l'histoire indienne par l'Occident fut fortement influencée par les Lumières, un mouvement qui porta la pensée séculière à un stade plus avancé que celui de la Renaissance. Cela eut pour conséquence que les historiens « furent déconcertés par une religion qui n'était pas […] monothéiste, il n'y avait ni fondateur historique, ni texte sacré unique, ni dogme, ni organisation ecclésiastique[47] ». Pour le dire en mes termes, la religion indienne n'était pas hégémonique et n'inhibait pas les singularités culturelles et intellectuelles de la même façon ; « des religions multiples et diverses étaient pratiquées[48] ». Mais les historiens postérieurs aux Lumières européennes n'ont pas réussi à apprécier à leur juste valeur ces croyances moins prescriptives ; l'influence de la religion n'a pas pu être bien évaluée. D'un autre côté, l'étude des cultures orientales donna bel et bien à certains Occidentaux l'espoir d'une autre renaissance, d'un genre qui différait du renouveau rationaliste des Grecs, où l'Orient « spirituel » serait à même de contrebalancer la discipline, la rationalité et le matérialisme européens, une idée que véhiculait le romantisme allemand (et dans une certaine mesure britannique)[49]. C'était une sorte de renaissance qui allait dans une direction très différente de ce qui s'était passé plus tôt en Occident et qui était une réaction à ses accents laïcs.

L'incompréhension de l'historien « moderne » face à l'Inde, cependant, était en partie le résultat d'un attachement résiduel à une croyance monothéiste et à une religion écrite de la conversion. Dans les sociétés orales, le monde surnaturel est plus éclectique. C'est également le cas des religions polythéistes, comme avec l'hindouisme qui, en Inde, a pratiquement absorbé le bouddhisme. Leur explication du monde est toujours liée au surnaturel, à la transcendance. Pourtant, dans de telles sociétés, des périodes d'effervescence culturelle sont survenues lorsque des formes de raisonnement plus séculières ont occupé le devant de la scène, du moins dans certains secteurs d'activité. En Chine, où la plupart des gens

disposaient d'un large éventail de croyances en des dieux, c'était le confucianisme de l'élite qui fournissait le canon ancestral (canon bouddhiste mis à part) auquel les lettrés faisaient constamment retour. À ce niveau, le confucianisme était pour l'essentiel une croyance séculière qui laissait la recherche progresser plus librement qu'avec les doctrines transcendantes. Dans ce régime, la science a connu une évolution relativement continue, comme Joseph Needham l'a montré par exemple au sujet de la connaissance des plantes et des animaux. Des périodes d'effervescence ont existé, mais aussi des époques plus en dent de scie, selon l'état de la politique, de l'économie et de facteurs idéologiques.

Il est en théorie possible que ces différentes périodes d'efflorescence à travers l'Eurasie n'aient pas été complètement indépendantes les unes des autres. Nous avons déjà évoqué l'impact du christianisme sur l'Émancipation juive et de l'Islam sur la Renaissance chrétienne. Mais je me réfère ici à des influences encore plus larges. Après tout, au XVIe siècle, et dans certains cas bien plus tôt, les grandes sociétés d'Eurasie avaient de longue date été en communication les unes avec les autres, directement ou indirectement, pour une large part par le biais du commerce ou d'autres formes d'échange, mais aussi par les conquêtes, notamment celle de l'Europe par les « Huns » et les Mongols. Le commerce, cependant, dépendait de la production, même dans le cas des matières premières, de l'or, de l'argent et d'autres métaux, dont l'échange nécessitait préalablement une production et non une transformation. Pourtant dans chacun des cas, on trouvait des échanges qui pouvaient aussi comporter des éléments de diffusion « culturelle » – du genre de ceux qui étaient induits par la naissance de nouveaux produits ou de nouvelles techniques, comme le papier, l'imprimerie, la boussole, la poudre à canon – dans un sens, et de contre-diffusion, comme la perspective ou les horloges, en sens inverse. Des relations se nouaient, hostiles aussi bien qu'amicales. Mais le commerce suivait son cours de même que les déplacements des marchands : les Turcs avaient leur *fondacio* (auberge) avec un *hammam* (une maison de bains) et une mosquée, lesquels se distribuaient le long des routes commerciales d'est en ouest (par exemple à Venise) et où la justice était rendue, comme à Istanbul. Tous étaient en perpétuelle communication, comme les banquiers italiens et les marchands de la Lombard Street à Londres et les villes hanséatiques de l'Allemagne du Nord.

On faisait commerce de multiples marchandises, mais comme nous le voyons avec la laine de Florence (les Médicis étaient initialement des marchands d'étoffes), les soieries de Lucques, le lin d'Égypte, le coton d'Inde et la soie une nouvelle fois de Chine, les textiles étaient des éléments essentiels de ce commerce dont les profits contribuaient à diverses renaissances. L'historien du Caire juif, Goitein, note que « l'activité fondamentale à l'époque médiévale dans la région méditerranéenne[50] » était celle des textiles qu'on utilisait dans ces échanges ; initialement, la production égyptienne de lin fut la plus importante, devenant le fondement de la prospérité économique de son âge d'or à l'époque des Toulounides (868-903) et par la suite des Fatimides. Le lin était produit sur les terres de grands propriétaires qui réinvestissaient dans le secteur et possédaient les textiles fabriqués dans ces « usines » d'État ou privées (comme à Tinnis), puis les utilisaient largement dans les échanges, notamment pour les exportations. Il en allait de même en Europe. « Le rôle du secteur textile dans la croissance économique et le développement des cités italiennes médiévales et renaissantes, des Pays-Bas et de l'Angleterre a été […] central dans l'étude de l'histoire économique de l'Europe médiévale[51]. »

Cet échange a conduit à l'établissement de marchands et de communautés manufacturières dans cet espace. Au Proche-Orient, Goitein évoque une révolution bourgeoise aux VIIIe et IXe siècles[52] ; elle était surtout importante pour les marchands mais a rendu aussi possible l'existence d'une catégorie d'hommes instruits parmi les riches, comme avec la famille du philosophe Maïmonide, qui faisait commerce des pierres précieuses avec l'Inde. Des communautés analogues existaient en Extrême-Orient, comme nous l'avons vu, à la fois en Chine et en Inde, avec des idéologies assez similaires. Ces régimes marchands étaient en effet plus importants dans ces régions du monde que ce qu'on a souvent pensé. « Les idéaux de l'Inde ancienne, s'ils n'étaient peut-être pas les mêmes que ceux d'Occident, n'excluaient en aucun cas le fait de gagner de l'argent. L'Inde avait non seulement une classe de dilettantes, amateurs de luxe et de plaisir, mais également une classe de marchands cherchant à faire fortune et d'artisans prospères qui, s'ils étaient moins respectés que les brahmanes et les guerriers, disposaient d'une place honorable dans la société[53]. » Il en allait de même en Chine et au Japon où, dans de nombreuses régions, les marchands développèrent une riche culture urbaine, alors même qu'ils souffraient à certaines époques de discrimination.

Dans un tel environnement commercial, la production n'était pas seulement basée sur l'activité familiale, mais s'effectuait également au sein d'autres institutions. L'État Maurya possédait non seulement des ateliers de filage et de tissage, mais également des ateliers pour la fabrication d'armes et d'autres biens militaires, employant des artisans salariés à cette fin. De grandes mines étaient aussi exploitées par l'État. Cependant, il existait d'importantes marges de manœuvre pour les producteurs individuels, dont certains participaient à des productions à grande échelle pour un vaste marché (et étaient donc « individualistes »). Une forme d'organisation industrielle, qui supposait une division du travail élaborée, consistait en groupes coopératifs de travailleurs employés dans le secteur du bâtiment et ailleurs. Un tel travail était souvent régulé par des guildes (*shreni*) qui jouaient un grand rôle dans l'économie de la plupart des villes, et aussi dans la politique car certaines d'entre elles disposaient de leur propre milice, en tout cas dès l'époque bouddhique (à partir du Ve siècle AEC).

Un commerce aussi étendu était clairement facilité par un moyen d'échange que chacun pouvait accepter, qui finit par inclure le papier-monnaie, lequel dépendait à la fois de la littératie et de la confiance. La monnaie métallique a pu être introduite en Inde depuis le Proche-Orient, mais des équivalents monétaires tels que les cauris existaient auparavant. Le prêt d'argent avec intérêts était aussi répandu, comme en Islam et dans le judaïsme malgré les limitations de l'usure ; les banquiers (*shresthin*) étant souvent des membres influents de guildes qui représentaient leurs membres dans les conseils locaux et ainsi participaient aux décisions politiques. Les compagnies commerciales, qui étaient fréquemment des associations de type *commenda*, se regroupaient pour des expéditions maritimes, faisant un large commerce avec l'Occident et le Sud-Est asiatique. Des ambassades étaient envoyées à Rome et ailleurs, et des marchands visitaient régulièrement le Proche-Orient, établissant une importante colonie indienne sur l'île de Socotra. Arrivèrent au Proche-Orient des étoffes et divers produits de luxe, comme le sucre et le riz, de même que des diseuses de bonne aventure et des prostituées. En retour, l'Inde ne voulait pas grand-chose, si ce n'est de l'or, même si des poteries romaines (vaisselle *sigillata*) étaient exportées vers Arikamedu dans le Sud-Est, ainsi que du vin, de l'or et des femmes esclaves, en bref des biens de luxe. Quels que soient le moment et le lieu où ces importants échanges commerciaux se sont développés, il est évident que la littératie a joué un rôle dans les comptes,

surtout dans le commerce de longue distance, puisqu'un de ses avantages était de rendre possibles des communications interpersonnelles dans l'espace, sans la nécessité d'une interaction directe.

J'ai défendu l'idée d'une apparition très générale d'une première activité commerciale dont l'étendue était facilitée par cette innovation qu'était l'écriture. En fait, on a suggéré que cet échange a été d'une importance vitale dans l'élaboration des premiers systèmes d'écriture de Mésopotamie dans lesquels les jetons matériels étaient représentés par des marques écrites (des symboles) sur les enveloppes d'argile qui les contenaient[54]. Bien entendu, les échanges étaient présents de longue date, mais l'écriture encourageait des formes plus complexes de crédit, surtout plus tard avec le papier-monnaie. Il existe en effet quantité de témoignages qui montrent la façon dont cette « littératie fonctionnelle » a été importante pour l'élaboration des transactions commerciales[55]. Par conséquent, alors que nous avons défendu que l'écriture était importante pour les questions religieuses et politiques, surtout pour les religions abrahamiques où l'enseignement de la lecture et de l'écriture était un quasi-monopole de leur personnel, de sorte que les écoles étaient à l'origine fortement déséquilibrées en faveur de la littératie religieuse, il n'en reste pas moins que les marchands, en tant que parents de certains des élèves de ces établissements, exerçaient aussi une influence en faveur d'enseignements pratiques servant à leurs propres fins. L'école n'était jamais simplement religieuse, dans aucune des grandes sociétés à littératie puisqu'une fraction des enfants était susceptible de devenir des marchands, ce qui nécessitait des compétences en matière d'écriture pour leur travail. Il y avait donc de l'instruction en matière de calcul et d'écriture épistolaire, alors que d'autres étudiants avaient besoin d'écrire pour l'administration des États complexes, surtout en Chine pour la bureaucratie.

L'intérêt pour une littératie séculière était particulièrement fort en Chine, mais également en Inde où le système de comptabilité utilisé dans le commerce à grande échelle reposait bien sûr sur l'écriture. Cette compétence était aussi fondamentale pour l'Islam, non seulement dans la religion mais aussi pour la traduction, le commerce, l'administration et la science, et aussi dans un contexte complètement différent où, comme Rodinson l'a démontré, elle rendait les marchands capables de collectionner des recettes et ainsi d'élaborer leur cuisine, de même que leur culture plus généralement[56]. Et c'était encore le cas en Europe, où Nicholas a montré

l’importance de la scolarisation pour les enfants des marchands flamands, lesquels étaient au nombre de ceux qui ont ouvert la voie à la reprise économique au nord[57]. À l’époque élisabéthaine en Angleterre, lorsque la Réforme a soustrait les écoles de grammaire au monopole de l’Église catholique, elles ont été développées par décret royal et fréquentées par les enfants de marchands dont les futures activités allaient influencer fortement les cursus, même si l’instruction était toujours sous bien des rapports fortement ecclésiastique. Par conséquent l’élément séculier dans l’éducation a connu un essor, même si cet aspect n’avait jamais été complètement absent.

Nous avons accordé une importance fondamentale à la littératie et au mode de communication dans ce processus de renaissance. Mais, comme nous l’avons vu, la littératie pouvait être très restreinte. On pense ici à une forme ancienne d’écriture en Perse qui n’était utilisée que pour les inscriptions royales[58] ; ou à une écriture ancienne en Mésopotamie qui a pu être élaborée par et pour des marchands ; ou encore à ces utilisations de l’écriture au début du christianisme, du judaïsme et de l’islam qui étaient destinées pour une large part à des fins religieuses. C’est principalement lorsque l’écriture fut utilisée par la bourgeoisie qu’elle acquit réellement son pouvoir de transformation de la culture au sens large et conduisit à une efflorescence. Bien sûr, sa présence avait auparavant fortement transformé les systèmes politico-juridiques, économiques et religieux, comme j’ai essayé de le souligner ailleurs[59], mais pour être efficace, au sens culturel élargi que nous avons analysé, elle devait être plus amplement disponible. Ce qui est important dans toute renaissance est ce vers quoi l’on fait retour. Manifestement, pour le cas de certaines écritures monumentales, il n’y a guère que des inscriptions publiques à analyser (même s’il existait en Perse d’autres formes d’écriture). Rappeler le contenu de cette écriture ne semble pas susceptible de produire une efflorescence culturelle. Cela dépend de l’usage que nous faisons de l’écriture, qui devait couvrir un large spectre de la vie sociale. L’usage religieux seul ne produit pas d’efflorescence, si ce n’est à des fins de réforme du savoir religieux. Bien sûr, faire retour au passé sur le mode littéraire peut confiner à la pure imitation, comme avec nombre d’essais savants visant à reproduire le vers latin ou grec, ou comme avec les efforts des savants byzantins pour écrire des équivalents des textes en grec ancien. Ce processus se rapproche alors de la contrefaçon, mais en

tout état de cause il constitue une forme extrême de conservation ou de reproduction[60].

Dans ce texte, j'ai aussi souligné le rôle du commerce pour des raisons évidentes. Premièrement, il me semble d'une importance capitale pour la Renaissance européenne, surtout avec le renouveau des échanges au sein de l'Europe et dans la Méditerranée, la fin du contrôle arabe de cette mer, l'essor du commerce de Venise et d'autres cités italiennes avec le Proche-Orient, et depuis le Proche-Orient vers la Perse, l'Inde et la Chine. Deuxièmement, l'histoire de l'Orient a eu tendance à privilégier les aspects politiques, ou encore les économies internes, plutôt que les communications externes. Ainsi que Thapar l'a dit à propos de ses collègues, « par le passé, les histoires de l'Inde se sont attachées pour l'essentiel à la terre, le commerce maritime jouant un rôle marginal[61] ». Ce biais doit être évité en prenant en considération l'histoire globale des échanges et des renaissances. En Inde, il existait un commerce très dynamique avec le golfe Persique, l'Arabie, l'Égypte et la Turquie par la mer Rouge, avec les côtes orientales de l'Éthiopie et de l'Afrique. Certaines des marchandises qui faisaient partie de ce commerce continuaient de cheminer par voie terrestre vers l'Afrique du Nord, l'Afrique subsaharienne et l'Europe. Toute une série d'échanges était encouragée, ce qui fut essentiel pour la Renaissance italienne, car une des conséquences du commerce était que les productions intellectuelles entraient aussi en circulation.

Mais nous avons peu de raisons de penser que tous les champs ont accompli leur poussée vers l'avant simultanément, dans les arts et les sciences. Pour que l'investigation du monde naturel et l'essor des arts hors d'un contexte religieux puissent exister, j'ai défendu l'idée qu'il était essentiel de disposer d'un certain degré de sécularisation dans ces domaines, même si des idées liées à la transcendance continuaient d'être présentes dans d'autres sphères restreintes. Les arts se transformèrent et la religion devint simplement un sujet parmi d'autres. La singularité de la Renaissance italienne est intervenue dans un contexte historique particulier et, en faisant retour au passé, elle revisitait une culture « païenne » et évitait les nombreux interdits que le christianisme avait placés sur l'activité scientifique et artistique. Des relations plus souples à la fois dans le commerce et les échanges intellectuels avec les cultures de l'Orient existaient également, toutes infidèles qu'elles fussent. Ce desserrement des contraintes se produisait de temps à autre en Islam et dans le judaïsme, de

même que dans la Chine des Song ; en Inde, la continuité culturelle était plus grande. Néanmoins, une forme importante de continuité existait bel et bien aussi dans les langues arabe et chinoise, de même qu'en sanskrit, où le retour au passé impliquait au plan linguistique un rapprochement constant du passé et du présent, alors qu'en Europe (et aux débuts de l'islam), ce retour au passé dépendait des traductions depuis, et parfois vers, une autre langue (comme le latin), qui n'était bien sûr pas accessible à la majorité des gens. Ce processus indigène différait sensiblement de celui des sociétés où la renaissance était celle d'une culture qui s'exprimait dans une langue complètement autre. Dans le dernier cas, alors que la renaissance portait sur les traductions, les progrès de la Renaissance résidaient dans le déplacement de la connaissance et de l'activité créatrice vers les langues locales, autrement dit s'acheminaient vers une vernacularisation. C'est en cela que réside le contexte d'une poussée vers la « modernisation » plus permanente, en tout cas pour ce qu'il s'agit d'une plus grande participation d'autres acteurs, tels les techniciens ou les artisans. Comme le dit Bolgar, le savoir devint familier à tous ceux qui savaient lire, et pas seulement à ceux qui étaient capables de lire les langues classiques[62].

C'est en instituant et en institutionnalisant la possibilité d'une approche séculière pour les arts et surtout pour les sciences que la Renaissance italienne a contribué à changer le monde.

Cette institutionnalisation était en partie le résultat d'un savoir sans lien avec l'élément transcendant qui était prodigué dans les universités et les académies. Elle était aussi en relation avec les transformations de l'économie au niveau interne qui finançait ces universités et les moyens de communication qui étaient aussi grandement impliqués. La presse d'imprimerie joua certainement un rôle en donnant la possibilité à l'humanité de prendre appui sur des savoirs antérieurs ; « l'humanisme pourrait en effet devoir l'ultime survie de ses idées à la découverte de Gutenberg ». Sinon, tout comme la renaissance du XIIe siècle, elle aurait pu être « transformée en une nouvelle pensée scolastique ». Elle n'a pas créé la Renaissance, plaide Bolgar, mais « a contribué à garder vivantes les idées révolutionnaires »[63].

L'économie externe était également importante, car elle croissait avec la découverte de l'Amérique et la colonisation des autres régions du monde, ce qui permettait un essor considérable de la production et des activités

d’échange. Conjointement à la maîtrise de l’énergie et à l’organisation du travail nécessaire au fonctionnement des machines, ce marché élargi se traduisait par le développement d’entreprises industrielles à une plus grande échelle.

Ma thèse est donc que toutes les sociétés qui possèdent l’écriture, laquelle était une compétence importante pour les marchands, les administrateurs, les savants de même que pour les clercs, se tournent vers ce qui a été écrit à une époque antérieure et que ce retour vers le passé est suivi à certaines époques par une poussée vers l’avant. Cependant, ce retour au passé était surtout important dans le domaine religieux où les progrès et les changements étaient accueillis froidement. Toutes les religions à littératie faisaient retour au passé, les religions abrahamiques à la Bible juive et aux ajouts ultérieurs, les hindous polythéistes aux écritures védiques, les bouddhistes et les jaïns à leur canon. Mais il en allait également ainsi pour le cas plus séculier de la Chine, les gens faisaient retour à Confucius et à d’autres érudits de cette époque, des autorités auxquelles on se référait constamment ; toutes les sociétés à littératie se tournaient vers le passé, que ce soit vers des textes religieux ou non. Ce processus ne conduisait pas toujours à une renaissance ; il pouvait impliquer occasionnellement conservation et continuité même si la référence aux écrits du passé pouvait aussi stimuler une nouvelle activité culturelle, voire permettre une percée décisive. Une stimulation plus importante était produite lorsque le retour au passé impliquait de faire revivre une culture qui avait une idéologie différente, comme en Europe lorsque le monde non chrétien des classiques fut rappelé, lequel encouragea une approche plus séculière dans bien des domaines de la vie. Le déclin de l’Empire romain avait conduit à un effondrement de l’économie urbaine en Occident. Les villes devinrent de moindre importance et le commerce entre elles en souffrit. La Méditerranée n’était plus le carrefour de l’activité économique, jusqu’à ce que le commerce reprenne avec l’Orient et le Sud, où la culture urbaine et marchande avait continué d’exister, en Perse, en Inde, en Chine et dans tout le continent eurasien. Dans ces régions, on n’a pas du tout observé la même régression qu’en Europe occidentale ; même si ce n’était pas sans interruption, l’Inde et la Chine avaient connu une évolution plus continue. Et Islam mis à part, elles étaient davantage pluralistes. Les contacts avec ces cultures orientales contribuèrent à stimuler les transformations conduisant à la Renaissance italienne, autrement dit à une

reprise du commerce et d'une approche plus globale, ainsi qu'à un renouveau des contacts culturels entre le passé et le présent. Mais chacune de ces autres sociétés à littératie avait connu sa propre période de retour au passé, sa propre efflorescence culturelle, sa propre renaissance, lorsque les explications surnaturelles furent à certains moments remises en cause et lorsqu'un humanisme plus séculier s'épanouit. Du point de vue sociologique, les renaissances étaient multiples et non l'apanage du « capitalisme » ou de l'Occident. L'Europe n'était pas seule, pas plus qu'elle ne constituait un îlot culturel.

Annexe 1

Chronologies de l'Islam, de l'Inde et de la Chine

Dynasties de l'Islam

Égypte et Syrie	**Arabie et Mésopotamie**	**Perse et Asie centrale**	**Espagne et Maghreb**	**Turquie**	**Afghanistan et Inde**
Domination byzantine et perse	Hégire (622) Mort de Mahomet (632)	Règne sassanide	Royaumes chrétiens en Espagne		
Premier califat (632-661)					Incursions musulmanes au Sind (711)
Conquête arabe (646)				Anatolie sous domination chrétienne	
Califat Omeyyade (661-750)			Conquête en Afrique du Nord		

Dynastie abbasside (750-1258)			Omeyyades espagnols (756-1031)		
Toulounides (868-905)		Émirs samanides (819-999)			
Abbassides en Égypte de nouveau (905-935)					
Ikhchidides (935-969)		Qarakhanides (999-1211)	Royaumes des taifas (milieu du XIe siècle-début du XIIe siècle)		
Dynastie Fatimide (910-1171)					Dynastie Ghaznavide (975-1187)
Dynastie Seldjoukide (1068-1141)			Dynastie Almoravide (1073-1147)	Seldjoukides de Roum (1077-1307)	
Première Croisade (1095)			Dynastie Almohade (1147-1269)		Dynastie Ghoride (1148-1215)

Dynastie ayyoubide (1169-1271)			Royaume de Grenade (1228-1492)		
Invasion mongole (1258)	Ilkhans mongols (1256-1335)				Dynasties musulmanes mineures (Esclaves, Khaldji, Tughlûq, Sayyîd, Lodi)
Dynastie Mamelouke (1250-1517)					
Empire ottoman (1453-1918)		Dynastie Safavide (1502-1722)	Chute de Grenade (1492)	Empire Ottoman (1453-1918)	Empire moghol (1504-1707)
Invasion napoléonienne (1798)		Dynastie Kadjar (1781-1925)		Incursions par la Russie, l'Autriche, la France, etc.	Invasion perse Incursions britanniques Domination britannique effective (à partir des années 1770)
Protectorat britannique (1882-1922)				Défaite à la Première Guerre	

				mondiale (1918)	
Syrie (protectorat français, 1920-1946)	Révolte arabe de la Première Guerre mondiale (1916-918)	Dynastie Pahlavi (1925-1979)		Révolution sous Atatürk (1920)	
Indépendance (1922)	Royauté saoudienne (1932)	Révolution de Khomeyni (1979)			Indépendance de l'Inde (1947)

Événements de l'histoire musulmane, 622-1334 EC

622 EC — Héjire de Mahomet à Médine

632 EC — Mort de Mahomet (l'Islam domine une large part de la péninsule arabique)

632-661 EC — Premier califat (Abu Bakr, Omar, Othman, Ali), suivis des califats dynastiques
Abu Bakr, companion de Mahomet
Omar, compagnon de Mahomet
Othman, compagnon de Mahomet, converti précoce, conquit l'Iran, Chypre, le Caucase, une large part de l'Afrique du Nord
Ali (règne 656-661 EC), guerrier, lieutenant puis gendre de Mahomet, premier imam de la secte chiite

661-750 EC — Califat Omeyyade (de Damas) (expansion de l'Islam vers l'Atlantique et les frontières indiennes et chinoises)
Le premier Omeyyade assassine Ali dans un coup d'État et conquiert l'Égypte

750-1258 EC — Califat abbasside (de Bagdad)

	Tahirides, Saffarides, Samanides (Perse) ; califat d'Asie centrale à partir des alentours de 850 sous contrôle effectif des forces turques Renaissance bouyide (iranienne) aux IXe et Xe siècles EC
756-1031 EC	Omeyyades espagnols (de Cordoue)
909-1171 EC	Dynastie fatimide des califes ismaéliens chiites, du Maghreb (les seuls chiites qui aient jamais été califes)
972 EC	Les Fatimides conquièrent l'Égypte, fondent le Caire, continuent en Syrie, en Sicile et Italie du Sud, dynasties indépendantes au Maroc, en Tunisie, en Égypte
1050 EC ?-	Sultanat turc (y compris l'Inde, l'Asie centrale)
1064-1071 EC	Les Turcs seldjoukides annexent l'Arménie, la Géorgie et l'Anatolie ; le territoire fatimide se réduit à l'Égypte sous la pression des Seldjoukides et des sunnites maghrébins
1072-1092 EC	Le grand Seldjoukide Malik Shah va jusqu'en Syrie, à la frontière chinoise ; vizir à Bagdad
1087 EC	Malik Shah, régnant depuis Ispahan, est proclamé Sultan de l'Orient et de l'Occident
1090-1272 EC	Secte des Assassins active, principalement contre les Seldjoukides et autres cibles musulmanes
1092 EC	Mort de Malik Shah, le sultanat se dissout en États dynastiques guerriers
1095 EC	La Première Croisade parvient prendre la Terre Sainte des mains des Seldjoukides et des Fatimides
1099 EC-	États croisés au Levant

Âge d'or culturel en Perse aux XIe et XIIe siècles EC

1171 EC	Saladin (un Ayyoubide kurde) dépose le dernier calife fatimide
1171 EC-	Dynastie ayyoubide (kurde) de califes, régnant sur l'Arabie occidentale, la Syrie, l'Égypte
1182 EC	La Dynastie de Badlis des khans du Kurdistan émerge ; règne jusqu'en 1847
1187 EC	Jérusalem tombe aux mains de Saladin
1193 EC	Traité entre Saladin et Richard Cœur de Lion, restaurant la bande Ashkelon-Antioche ; mort de Saladin
1291 EC	Les Mamelouks mettent fin aux royaumes chrétiens au Levant
1206 EC	Le général mamelouk (esclave) Qutb ud-Din Aibak fonde un sultanat à Delhi (jusqu'en 1290)
1250 EC	Dernier sultan ayyoubide d'Égypte supplanté par le général esclave Aibak ; sultans mamelouks d'Égypte jusqu'en 1517 EC ; la dynastie « bahrite » est ainsi désignée d'après leur régiment (« mer ») ; le sultanat mamelouk (bahrite) commence peu de temps après l'assassinat d'Aibak
1260-1263 EC	Derniers restes du sultanat ayyoubide de Damas et émirat de Homs se terminent ; les Ayyoubides restants résistent depuis l'émirat de Hama jusqu'en 1334 EC

Époques de l'histoire indienne

Mehrgarh et sites en lien

	Première période de culture vivrière vers 7000-5500 AEC, suivie d'une phase de régionalisation de la « Première époque Harappa », 5500-2600 AEC	
1700 AEC	Vers 2600-	Civilisation de l'Indus (culture Harappa-Mohenjo-Daro)

	Phase urbaine, dite phase « de maturité » harappéenne et/ou « époque de l'intégration », 2600-1900 AEC Phase harappéenne « tardive » ou « époque de localisation », 1900-1300 AEC
1500-700 AEC	Âge dit védique Âge du fer, sépultures mégalithiques en Inde du Sud, Céramique grise dans le nord de la plaine du Gange. Premières dynasties à Magadha (Bihar, Orissa, Bengal) à partir de 1200 AEC environ
700- vers 320 AEC	Âge classique Dynasties Mahajanapadas et Bimbisâra dans le Maghada à partir du VIe siècle AEC lorsque, à partir de ce moment-là, la culture de la céramique noire polie (700-200 AEC) fait son apparition 600-300 AEC Urbanisation, émergence des villes sur les principales routes du commerce – par exemple Kosambi, Stravasti, Vatsa, Champa, Anga, Ahicchatrâ, Rajghat, Vaishali, Ujjain sur le Gange et ses affluents, et Taxila, Hathial, Pushakalavati au nord-ouest *Gana Sanghas* (« Cités-États ») et royaumes ; émergence d'un État à Magadha, où la domination Nanda est mentionnée par les Purana Buddha : 486 AEC, son Mahaparinirvana (« grand nirvana complet » à la mort) Invasions au nord-ouest : 519 AEC Cyrus, le souverain achéménide de Perse 326-327 AEC Alexandre Le Grand traverse l'Indus
321-185 AEC	Dynastie Maurya et émergence de l'empire, depuis Magadha et s'étendant à toute l'Inde du Nord Chefferies au sud : Chera, Chola, Pândya, Satyaputra sont mentionnées sur les piliers d'Ashoka et dans la littérature du Sangam
185 AEC-vers 300 EC	Règne des Shunga (Magadha), de Kharavela (Kalinga), et existence d'oligarchies telles que celles des Kuninda, Sibhi, Yaudeya, Malava, Abhira au

	nord de l'Inde
Vers 230 AEC	Essor du pouvoir Satavahan dans le Deccan
Vers 50 AEC-vers 50 EC	Apogée du commerce romain avec l'Inde

Au nord-ouest :

180-165 AEC	Indo-Grecs à Hazra, au Swat et au Pendjab
Vers 150-135 AEC	Roi Ménandre Ier
Ier siècle AEC (vers 80 AEC)	Les Saka avec le Roi Mauès

Les Parthes – Gondophernès Ier (mort en 46 EC)

Ier siècle EC	Empire Kouchan
Date de la controverse de Kanishka (vers 78 EC, ou 122-140 EC)	

À l'ouest, c'est-à-dire au Gujarat et dans le Deccan :

Ier siècle EC	Dynastie Saka Ksatrapa – Rudradaman Ier (vers 150 EC)
Ier-milieu du IIIe siècle	Satavahana suivi par les Abihra et les Traikutaka
300-700 EC	Inde du Nord : avec Magadha comme base de l'empire

319-vers 455 EC	Dynastie Gupta
405-411 EC	Visite du voyageur chinois Faxian
606-647 EC	Empire de Harshavardhana (Inde du Nord)
630-643 EC	Le voyageur chinois Xuanxang en Inde

Inde occidentale

Vers les IVe-Ve siècles EC	Dynastie Vakataka
Milieu du VIe siècle EC	Chalukya de Badami, Pulakesi I (543-566 EC)
712 EC	Conquête arabe du Sind
VIIe-IXe siècles EC	Dynastie Rashtrakuta
Xe-XIe siècles EC	Dynastie Silaharas
XIIe siècle EC	Dynastie Yadava de Devagiri
1347-1538 EC	Dynastie Bahamani

Inde méridionale

Vers 574-731 EC	Dynastie Pallava de Kanchi Guerres continuelles entre les Pallava, les Chalukya et les Pandya
Vers les Xe siècle EC-XIIIe siècle EC	Dynastie Chola au Tamil Nadu

985-1070 EC	Apogée de l'impérialisme Chola
1110 EC	Essor du pouvoir Hoysala sous le règne de Vishnurvardhana (Hoysala de Dwarasmaudra vers les XIIe EC-XIIIe siècles EC)
XIIIe siècle EC	Pandya
À partir du XVIe siècle EC	Nayak
1336-1565 EC	Vijayanagar

Pour l'est :
Dynasties Pala et Sena

De nouveau au nord :

Gurjara-Pratihâra, Paramara, Chauhan, Chahamana, autrement dit ce qu'on appelle les royaumes rajputs

1000-1026 EC	Invasion de Mahmoud de Ghaznî
1206-1526 EC	Sultanat de Delhi
1526-1757 EC	Empire moghol

Le pouvoir se partageait depuis le début du XVIIIe siècle à la fois au nord et au sud entre plusieurs nababs ; à la suite de la campagne de Clive dans les années 1750 EC le pouvoir et l'indépendance des Moghols déclinèrent fortement ; le dernier Moghol s'exila en 1858

1739 EC	Invasion de Delhi par Nâdir Châh

États régionaux du XVIIIe siècle

1674-1818 EC	Empire marathe

1716-1799 EC	Confédération sikhe au nord-ouest de l'Inde, Oudh, Hyderabad, nababs du carnatique, Mysore, Bengale, Jats, Rohillas
1757 EC	Débuts de la domination européenne et de l'expansion après la bataille de Plassey
1757-1857 EC	Compagnie britannique des Indes orientales
1857-1947 EC	Inde britannique : perte officielle du pouvoir par la Compagnie britannique des Indes orientales après la rébellion de 1857
1877 EC	Officialisation de l'hégémonie britannique impériale
1947 EC	États modernes, à la suite de l'indépendance

Dynasties chinoises

1700-1045 AEC	Dynastie Shang
1045-221 AEC	Dynastie Zhou Zhou occidentaux (1045-771 AEC) Zhou orientaux (770-221 AEC) Printemps et Automne (770-476 AEC) Royaumes combattants (475-221 AEC)
221-207 AEC	Dynastie Qin
206 AEC- 220 EC	Dynastie Han Han occidentaux (206 AEC-23 EC) Han orientaux (25-220 EC)
220-280 EC	Trois Royaumes

	Wei (220-265 EC)
	Shu Han (221-263 EC)
	Wu (222-280 EC)
265-420 EC	Dynastie Jin
	Jin occidentaux (265-316 EC)
	Jin orientaux (317-420 EC)
386-589 EC	Dynasties du Nord et du Sud
386-581 EC	Dynasties du Nord
	Wei du Nord (386-534 EC)
	Wei orientaux (534-550 EC)
	Qi du Nord (550-577 EC)
	Wei occidentaux (535-556 EC)
	Zhou du Nord (557-581 EC)
430-589 EC	Dynasties du Sud
	Song (420-479 EC)
	Qi (479-502 EC)
	Liang (502-557 EC)
	Chen (557-589 EC)
581-618 EC	Dynastie Sui
618-907 EC	Dynastie Tang
907-960 EC	Cinq dynasties
	Liang postérieurs (907-923 EC)
	Tang postérieurs (923-936 EC)
	Jin postérieurs (936-946 EC)
	Han postérieurs (947-950 EC)

	Zhou postérieurs (951-960 EC)
960-1279 EC	Dynastie Song
	Song du Nord (960-1127 EC)
	Song du Sud (1127-1279 EC)
916-1125 EC	Dynastie Liao
1115-1234 EC	Dynastie Jin
1232-1368 EC	Dynastie Yuan
1368-1644 EC	Dynastie Ming
1644-1911 EC	Dynastie Qing
1912 EC-	République

Annexe 2

Quatre hommes instruits

Un bref examen des biographies de quatre hommes instruits – deux étant issus du monde musulman, et deux figurant parmi les grands noms de la théologie et de la philosophie européennes – illustrera l'atmosphère générale d'échanges et d'interactions intellectuels dans laquelle doivent être replacés les progrès en médecine qui s'ensuivirent. Le premier que nous évoquerons était également un docteur et tous étaient engagés dans la lutte entre la foi (la religion) et la raison (la rationalité, voire la « science »), tentant de réconcilier les deux.

Avicenne (980-1037) venait de Perse et travailla dans la grande bibliothèque des Samanides à Bagdad qui fut plus tard détruite par l'invasion mongole. Il était médecin et écrivit le *Livre de la guérison*, traduit en latin au XIIe siècle, de même que le *Cours de médecine*, une encyclopédie issue de sources grecques et arabes conjointement à ses propres œuvres. Il enseigna le *quadrivium*, tira des enseignements d'Aristote et du néoplatonisme, et influença à son tour Thomas d'Aquin et les scolastiques.

Averroès (né en 1126 à Cordoue, mort en 1198 à Marrakech), homme d'Occident, il essaya de faire la synthèse de la pensée arabe et grecque. Tout en acceptant l'autorité du Coran, il défendait l'idée que la fusion de la foi et de la raison ne pouvait s'opérer sur la base des arguments dialectiques des théologiens, mais nécessitait des démonstrations faites par des philosophes capables d'éclairer le véritable sens de la religion. Pour sa philosophie, il prit également appui sur Aristote et Platon, écrivant des commentaires et des résumés de la plupart des œuvres du premier, dont certains constituent les seules versions qui demeurent aujourd'hui. Ses

raisonnements l'ont conduit à s'opposer aux religieux et, en 1195, il fut temporairement banni par son patron, le souverain de Cordoue, Abu Yusuf (Yakub al-Mansur), à l'époque d'une guerre sainte contre l'Espagne chrétienne.

Albert le Grand (vers 1200-1280) enseigna à Paris et fut fortement influencé par l'œuvre d'Averroès sur Aristote. Thomas d'Aquin était un de ses élèves. Il opéra une distinction entre le mode de connaissance de la révélation et de la foi et celui de la philosophie et de la science. Ces dernières se soumettent aux autorités du passé au gré de leurs compétences mais usent de la raison et de l'intellect à un très haut niveau degré d'abstraction. Pourtant, ces approches n'étaient pas considérées comme opposées et devaient s'agencer harmonieusement.

Thomas d'Aquin (1225-1274) commença ses études à l'université de Naples, où il put lire les traductions scientifiques et philosophiques qui étaient faites depuis le grec et l'arabe. Il assista aux cours d'Albert Le Grand à Paris à partir de 1245, alla avec lui à Cologne en 1248 et fit retour à Paris vingt ans plus tard pour enseigner. Il fut influencé à la fois par Aristote et Averroès, mais modéra le dualisme de ce dernier entre la foi et la raison. Dans sa *Summa Theologica* (vers 1265-1273), il défendit l'idée que la raison était capable d'obéir à ses propres règles dans le domaine de la foi. La nature était déterminée par des structures qui pouvaient être appréhendées par la raison, et la connaissance était fondée sur l'expérience sensible conduisant à un jugement réfléchi de la Providence. Étudier les lois de la nature revenait à examiner la perfection de la puissance créatrice de Dieu.

Annexe 3

Le Bagré

Le Bagré est constitué de deux parties : d'une part le récit des rites dans le Bagré blanc et, d'autre part, le Bagré noir, plus ésotérique, qui traite du mythe sous-tendant les cérémonies. Observant le Bagré de façon comparative, je ne considère pas le Bagré Ngmanbili (*Le Troisième Bagré*[1]) comme une version du Bagré noir mais du Bagré blanc, puisqu'il traite des cérémonies au cours des célébrations de la société Bagré. De telles cérémonies (commençant à la ligne 1 125) sont analysées en détail bien que cette récitation soit classée comme noire[2]. D'un autre côté, il commence bel et bien avec la construction d'une maison, comme cela se produit dans la version (noire) Gomble et Biro[3].

Aucune des versions ultérieures du Bagré noir (sauf la première) n'ont retenu la visite aux cieux (où l'homme fut créé ou bien naquit), un élément qui semblait si important dans ma version originelle. Que quelque chose que je considérais comme étant si central à la structure puisse disparaître m'a conduit à reconsidérer le problème de la mémoire dans les sociétés purement orales de même que celui de la structure du mythe. Au début de la première version[4], deux hommes traversent un fleuve, rencontrent un vieil homme et les « génies de la brousse » leur montrent comment manger le maïs de Guinée (le sorgho), comment faire fondre le fer et faire du feu. Le plus jeune des deux hommes monte au ciel avec l'aide d'une araignée où il rencontre Dieu (un « vieil homme » de nouveau). Il rencontre une fille svelte et, face à eux, Dieu crée un enfant (symboliquement d'un certain point de vue) dont ils se disputent la propriété.

La seconde version du Bagré[5] commence avec un homme et sa femme qui construisent eux-mêmes une maison. Ils brassent de la bière pour ceux

qui leur viennent en aide et fondent du fer pour fabriquer un arc. Ils tuent un animal et le découpent. Personne ne les aide, si ce n'est leurs voisins. En fait, Dieu et les génies de la brousse jouent un rôle très secondaire. C'est le Dieu Bagré qui descend au cours des cérémonies, pour lequel ce Bagré noir fournit le récit de tout un chacun. Pourtant toute la récitation tourne autour de l'ici et du maintenant avec une grande attention à tous ceux qui sont présents, notamment aux relations (paternelles et maternelles) de Gandaa, le défunt chef, dans l'enceinte duquel la récitation prend place. Dans ce second Bagré, l'homme traverse le fleuve et rencontre les génies de la brousse aux cheveux rouges de même qu'un homme (*daba*, ligne 1803) qui n'est pas « un vieil homme » (Dieu). Cependant, l'incident avec les animaux volants (ligne 1829) peut peut-être constituer un raccourcissement important de la visite aux cieux : s'il en est ainsi, seule ma version antérieure peut éclaircir les choses. On apprend à l'enfant comment correctement empoisonner ses flèches, ce qu'il ne pouvait faire. Mais il n'y a pas de conflit à propos de qui appartient l'enfant entre les parents. Le garçon tire, sa sœur est excisée. Il y a encore quelque dispute au sujet d'un enfant mais cette difficulté apparaît plus clairement dans les versions 3 et 4 suivantes de Gomble et Biro, qui se rapprochent beaucoup d'une autre (*Le Troisième Bagré*). Dieu aide bel et bien l'homme et la femme à construire une maison. Ils ont des relations sexuelles et un enfant naît. La mère et le père se disputent au sujet de leur progéniture. Le garçon va chasser. Des problèmes arrivent à l'enfant et ils doivent célébrer le Bagré.

Références

Abu'l Fazl ibn Mubarak, [1868-1894] 1977-1978, *The A'in-i Akbari*, vol. 3, trad. angl., 2e éd., New Delhi, Oriental Books Reprint Corporation.

Abulafia, D., 1977, *The Two Italies : Economic Relations Between the Norman Kingdom of Sicily and the Northern Communes*, Cambridge, Cambridge University Press.

Achebe, I., 2001, *Religion and Politics in Igboland from the 18th Century to 1930*, thèse de doctorat, University of Cambridge.

Adams, R. M., 1966, *The Evolution of Urban Society : Early Mesopotamia and Prehispanic Mexico*, Chicago, Aldine.

Amado, C., 1986, « De la cité wisigothique à la cité médiévale (ve-xiie siècles) », *in* J. Sagnes (dir.), *Histoire de Béziers*, Toulouse, Privat, p. 71-93.

Anderson, P., [1974] 1977, *Les Passages de l'Antiquité au féodalisme*, trad. fr., Paris, Maspero.

Anderson, P., [1974] 1977-1978, *L'État absolutiste. Ses origines et ses voies*, 2 vol., trad. fr., Paris, Maspero.

Anonyme, 1957, *Le Livre de Kalila et Dimna* (trad. al-Muqaffa), trad. fr. par André Miquel, Paris, Klincksieck.

Assmann, J., [1984] 2001, *The Search for God in Ancient Egypt*, trad. angl., Ithaca (N.Y.), Cornell University Press.

Atil, E., 1975, *Art of the Arab World*, Washington (DC), Smithsonian Institution.

Atil, E., 1981, *Renaissance of Islam : Art of the Mamluks*, Washington (DC), Smithsonian Institution Press.

Augustin, saint, 1585, *De la Cité de Dieu*, trad. fr., Paris, Michel Sonnius.

AUGUSTIN, saint, 1998, *Les Confessions*, trad. fr., Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade ».

AUGUSTIN, saint, 2000, *La Cité de Dieu*, trad. fr., Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade ».

BAKHLE, J., 2008, « Music as the sound of the secular », *Comparative Studies in Society and History*, 50, 1, p. 256-284.

BALAZS, É., 1964, *Chinese Civilization and Bureaucracy*, trad. angl., New Haven (Conn.), Yale University Press (l'édition française reprend partiellement le texte anglais : É. BALAZS, 1968, *La Bureaucratie céleste. Recherches sur l'économie et la société de la Chine traditionnelle*, Paris, Gallimard, *NdT*).

BARNHART, R. M., [1997] 2003, « Les cinq dynasties et la dynastie des Song (907-1279) », *in* R. M. BARNHART *et al.* (dir.), *Trois Mille ans de peinture chinoise*, trad. fr., Arles, Philippe Picquier, p. 87-137.

BARON, H., 1966, *The Crisis of the Early Italian Renaissance : Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, Princeton (N.J.), Princeton University Press.

BASHAM, A. L., 1967, *The Wonder that Was India : A Survey of the Culture of the Indian Sub-Continent Before the Coming of the Muslims*, Londres, Fontana.

BASSAR IBN BURD, 1972, *Bassar et son expérience courtoise. Les Vers à Abda, texte arabe, traduction et lexique*, trad. fr., Beyrouth, Dar el-Machreq.

BAYLE, P., 1697, *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam, R. Leers.

BECK, J. H., 1999, *La Peinture de la Renaissance italienne*, trad. fr., Cologne, Könemann.

BELL, J., 2007, *Mirror of the World : A New History of Art*, Londres, Thames and Hudson.

BELTING, H., [2008] 2012, *Florence et Bagdad. Une histoire du regard entre Orient et Occident*, trad. fr., Paris, Gallimard.

BEN ACHOUR, M. E.-A., 1995, « L'invention dans les arts », *in* D. CHEVALLIER, A. MIQUEL (dir.), *Les Arabes du message à l'histoire*, Paris, Fayard, p. 311-364.

BENN, C., 2004, *China's Golden Age : Everyday Life in the Tang Dynasty*, Oxford, Oxford University Press.

Berenson, B., [1950] 1952, *Esthétique et histoire des arts visuels*, trad. fr., Paris, Albin Michel.

Berenson, B., [1952] 2017, *Les Peintres italiens de la Renaissance*, trad. fr, Paris, Klincksieck.

Bernal, J. D., 1954, *Science in History*, Londres, Watts.

Bernal, M., [1987] 1996, *Black Athena*, vol. 1, *L'Invention de la Grèce antique, 1785-1985*, trad. fr., Paris, PUF.

Bernal, M., 2005, « India in the making of Europe », *Journal of the Asiatic Society*, 46, 4, p. 37-66.

Bhatia, S. L., 1972, *Medical Science in Ancient India*, Bangalore, Bangalore University Press.

Blacker, C., 1964, *The Japanese Enlightenment : A Study of the Writings of Fukuzawa Yukichi*, Cambridge, Cambridge University Press.

Blazy, G. (dir.), 2001, *Musée des tissus de Lyon. Guide des collections*, Lyon, Éd. lyonnaises d'art et d'histoire.

Bolgar, R. R., 1954, *The Classical Heritage and its Beneficiaries*, Cambridge, Cambridge University Press.

Bonnet H., 1992, *La Faculté de médecine de Montpellier. Huit siècles d'histoire et d'éclat*, Montpellier, Sauramps.

Boorstin, D., 1991, « The realms of pride and awe », *in* J. A. Levenson (dir.), *Circa 1492 : Art in the Age of Exploration*, New Haven (Conn.), Yale University Press, p. 15-18.

Bose, D. M. *et al*. (dir.), 1971, *A Concise History of Science in India*, New Delhi, Indian National Science Academy.

Bourin, M., 1986, « Le massacre de 1209 », *in* J. Sagnes (dir.), *Histoire de Béziers*, Toulouse, Privat, p. 95-113.

Bouwsma, W. J., 2002, *The Waning of the Renaissance, 1550-1640*, New Haven (Conn.), Yale University Press.

Braudel, F., 1979, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme. xve-xviiie siècle*, 3 vol., Paris, Armand Colin.

Bray, F., 2000, *Technology and Society in Ming China, 1368-1644*, Washington (DC), The American Historical Association.

BRINKER, H., 2001, « The rebirth of Zen images and ideas in medieval Japan », *in* N. C. ROUSMANIERE (dir.), *Births and Rebirths in Japanese Art*, Leyde, Hotei Publishing, p. 13-52.

BROOK, T., 1981, « The Merchant Network in 16th Century China : A discussion and translation of Zhang Han's *On Merchants* », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 24, p. 165-214.

BROTONS, R., 1997, *L'Histoire de Lunel, de ses juifs et de sa grande école. Du Ier au XIVe siècles*, [1re partie], Montpellier.

BROTONS, R., 2005, *L'Histoire de Lunel, de ses juifs et de sa grande école. Du Ier au XIVe siècles*, 2e partie, Nîmes.

BROTTON, J., [2002] 2011, *Le Bazar Renaissance. Comment l'Orient et l'Islam ont influencé l'Occident*, trad. fr., Paris, Les Liens qui libèrent.

BROTTON, J., JARDINE, L., 2000, *Global Interests : Renaissance Art Between East and West*, Ithaca (N.Y.), Cornell University Press.

BRUNET, A., TREMBLAY, P., PARÉ, G., 1933, *La Renaissance du XIIe siècle. Les écoles et l'enseignement*, Paris, Vrin.

BRUNSCHVIG, R., VON GRUNEBAUM, G. E. (préf.), 1957, *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam. Actes du Symposium international d'histoire de la civilisation musulmane, Bordeaux, 25-29 juin 1956*, Paris, Besson-Chantemerle.

BURCKHARDT, J., [1860] 2012, *La Civilisation de la Renaissance en Italie*, trad. fr., Paris, Bartillat.

BURKE, P., [1998] 2002, *La Renaissance européenne*, trad. fr., Paris, Seuil, « Points ».

BURNS, R. I., 1981, « The paper revolution in Europe : Crusader Valencia's paper industry : a technological and behavioral breakthrough », *Pacific Historical Review*, 50, 1, p. 1-30.

BURY, J. B., 1924, *The Idea of Progress*, Londres, Macmillan.

CARBONI, S., 2007, « Moments of vision : Venice and the Islamic world, 828-1797 », *in* S. CARBONI, *Venice and the Islamic World, 828-1797*, New Haven (Conn.), Yale University Press.

CASKEY, J., 2004, *Art and Patronage in the Medieval Mediterranean : Merchant Culture in the Region of Amalfi*, Cambridge, Cambridge University Press.

CHADWICK, H. M., CHADWICK, N. K., 1932, *The Growth of Literature*, vol. 1, *The Ancient Literatures of Europe*, Cambridge, Cambridge University Press.

CHAKRABARTI, D. K., 1990, *The External Trade of the Indus Civilization*, New Delhi, Munshiram Manoharlal.

CHAKRABARTI, D. K., 2006, *The Oxford Companion to Indian Archaeology : The Archaeological Foundations of Ancient India Stone Age to AD 13th Century*, New Delhi, Oxford University Press.

CHALIAND, G., [1995] 2005, *Les Empires nomades de la Mongolie au Danube*, Paris, Perrin.

CHAMBERS, E. K., 1903, *The Mediaeval Stage*, Oxford, Clarendon Press.

CHARBONNAT, P., 2007, *Histoire des philosophies matérialistes*, Paris, Syllepse.

CHARDIN, J., [1711] 1740, *Voyages de monsieur le chevalier Chardin en Perse et autres lieux de l'Orient*, t. 2, Amsterdam, Jean-Louis de Lorme.

CHATTOPADHYAYA, B., 1994, *The Making of Early Medieval India*, Delhi, Oxford University Press.

CHATTOPADHYAYA, D., 1959, *Lokayata : A Study in Ancient India Materialism*, Delhi, People's publishing House.

CHAUDHURI, S., 2004, *Renaissance and Renaissances : Europe and Bengal*, Cambridge, Centre of South Asian Studies Occasional Paper.

CHAUDHURI, S., 2010, « Humanism and orientalism : life after rebirth », *in* S. CHAUDHURI (dir.), *Renaissance Reborn : In Search of Historical Paradigm*, New Delhi, Chronicle Books, p. 76-92.

CHEVALLIER, D., MIQUEL, A. (dir.), 1995, *Les Arabes du message à l'histoire*, Paris, Fayard.

CHILDE, G., [1942] 1963, *De la préhistoire à l'histoire*, trad. fr., Paris, Gallimard.

CHILDE, G., [1951] 1956, *Man Makes Himself*, 2e éd., Londres, Watts & Co.

CHILDE, G., 1958, « Retrospect », *Antiquity*, 32, p. 69-74.

CLOT, A., 1999, *L'Espagne musulmane*, Paris, Perrin.

CLUNAS, C., 1991, *Superfluous Things : Material Culture and Social Status in Early Modern China*, Cambridge, Polity Press.

CLUNAS, C., 1997, *Art in China*, Oxford, Oxford University Press.

COHEN, G. D., 1997, « Rabbinic Judaism (2nd-18th centuries) », *Encyclopædia Britannica*, 22, Chicago (Ill.), Encyclopædia Britannica, p. 393-399.

COLEBROOKE, H. T. (trad.), 1817, *Algebra, with Arithmetic and Mensuration, from the Sanscrit of Brahmegupta and Bháscara*, Londres, Murray.

COLLCUTT, M., 1991, « Circa 1492 in Japan : Columbus and the legend of Golden Cipangu », *in* J. A. LEVENSON (dir.), *Circa 1492 : Art in the Age of Exploration*, New Haven (Conn.), Yale University Press, p. 305-314.

COULANGE, A., 2006, *Cézanne*, Paris, Le Monde.

COOPER, A. R. V. (dir.), 1973, *Li Po and Tu Fu*, Harmondsworth, Penguin.

CRONE, P., 1996, « The rise of Islam in the world », *in* F. ROBINSON (dir.), *The Cambridge Illustrated History of the Islamic World*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 2-31.

CROUZET-PAVAN, É., 2007, *Renaissances italiennes. 1380-1500*, Paris, Albin Michel.

DALE, S. F., 1996, « The islamic world in the age of European expansion 1500-1800 », *in* F. ROBINSON (dir.), *The Cambridge Illustrated History of the Islamic World*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 62-89.

DATTA, B., SINGH, A. N., 1962, *History of Hindu Mathematics : A Source Book*, Bombay, Asia Publishing House.

DEMIÉVILLE, P., 1962, *Anthologie de la poésie chinoise classique*, Paris, Gallimard.

DHARAMPAL, 1971, *Indian Science and Technology in the Eighteenth Century*, Delhi, Impex India.

DIDEROT, D. (éd.), 1772, *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de Lettres*, 17 vol., Genève.

DIOGÈNE LAËRCE, 1999, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, trad. fr., Paris, Librairie générale française.

DJEBBAR, A., 2005, *L'Âge d'or des sciences arabes*, Paris, Le Pommier.

DOLS, M. W., 1977, *The Black Death in the Middle East*, Princeton (N.J.), Princeton University Press.

Doutté, E., 1908, *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord*, Alger, Adolphe Jourdan.

Dudley, D. R., 1937, *A History of Cynicism, from Diogenes to the 6th Century AD*, Londres, Methuen.

Dumont, L., [1963] 1993, *Essai sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil.

Dupont, A.-L., 1995, « L'Islam dans une nouvelle réflexion historique arabe », *in* D. Chevallier, A. Miquel (dir.), *Les Arabes du message à l'histoire*, Paris, Fayard, p. 405-424.

Durkheim, É., Mauss, M., [1903] 2017, *De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives*, Paris, PUF.

Eckstein, N., 2005, « Study of Italian Renaissance society in Australia : the state of play », *Bulletin of the Society for Renaissance Studies*, 22, 2, p. 6-14.

Eco, U., [1980] 2011, *Le Nom de la rose*, trad. fr., Paris, Grasset.

Eisenstein, E. L., 1979, *The Printing Press as an Agent of Change : Communications and Cultural Transformations in Early-Modern Europe*, 2 vol., Cambridge, Cambridge University Press.

Eisenstein, E. L., 2002, « An unacknowledged revolution revisited », *The American Historical Review*, 107, 1, p. 87-105.

Elgood, C., 1951, *A Medical History of Persia and the Eastern Caliphate, from the Earliest Times until the Year 1932*, Cambridge, Cambridge University Press.

Elias, N., [1939] 1991, *La Civilisation des mœurs*, trad. fr., Paris, Calmann-Lévy.

Elman, B. A., Woodside, A., 1994, *Education and Society in Late Imperial China, 1600-1900*, Berkeley (Calif.), University of California Press.

El-Rouayheb, K., 2006, « Opening the gate of verification : The forgotten Arab-Islamic florescence of the 17th century », *International Journal of Middle East Studies*, 38, 2, p. 263-281.

Elsner, J., 1998, *Imperial Rome and Christian Triumph : the Art of the Roman Empire AD 100-450*, Oxford, Oxford University Press.

ELVIN, M., 1973, *The Pattern of the Chinese Past*, Londres, Eyre Methuen.

ELVIN, M., 2004, « Vale atque ave », *in* J. NEEDHAM, *Science and Civilisation in China*, VII, 2, Cambridge, Cambridge University Press, p. XXIV-XLIII.

EMSLEY, J., 2006, « Unweaving the rainbow », *CAM, Cambridge Alumni Magazine*, 49, p. 14-16.

ERDOSY, G. (dir.), 1995, *The Indo-Aryans of Ancient South Asia*, Berlin, de Gruyter.

ÉTIENNE, R. (dir.), 1990, *Histoire de Bordeaux*, nouv. éd., Toulouse, Privat.

ETTINGHAUSEN, R., 1970, « The flowering of Seljuq art », *Metropolitan Museum Journal*, 3, p. 113-131.

EVANS-PRITCHARD, E. E., [1940] 1994, *Les Nuer*, trad. fr., Paris, Gallimard.

FAHMY, A. M., 1966, *Muslim Sea-Power in the Eastern Mediterranean from the Seventh to the Tenth Century AD*, Le Caire, National publication and printing house.

FALK, T. (dir.), 1985, *Treasures of Islam*, Londres, Sotheby's.

FENNELL, S., 2005, « Asian literature as a tool for cultural identity creation in Europe : Goethe's Hafiz », *Asia Europe Journal*, 3, 2, p. 229-246.

FESTINGER, L., [1957] 2017, *Une Théorie de la dissonance cognitive*, trad. fr., Paris, Enrick B. Éditions.

FILLIOZAT, J., 1949, *La Doctrine classique de la médecine indienne. Ses origines et ses parallèles grecs*, Paris, Imprimerie nationale.

FINLEY, M. I., 1972, « Introduction » à THUCYDIDES, *History of the Peloponnesian War*, Harmondsworth, Penguin.

FINLEY, M. I., [1973] 1975, *L'Économie antique*, trad. fr., Paris, Minuit.

FINLEY, M. I., [1985] 1990, *Démocratie antique et démocratie moderne*, trad. fr., Paris, Payot.

FLAVIUS JOSÈPHE, 2014, *Œuvres complètes*, trad. fr., Clermont-Ferrand, Paléo.

FONTENELLE, B. de, [1688] 1716, « Une digression sur les anciens et les modernes », in *Poésies pastorales, avec un traité sur la nature de l'églogue et une digression sur les anciens et les modernes*, 4e éd., Amsterdam, Étienne Roger.

FRANTZ-MURPHY, G., 1981, « A new interpretation of the economic history of medieval Egypt : The role of the textile industry, 254-567/868-1171 »,

Journal of the Economic and Social History of the Orient, 24, 3, p. 274-297.

Frèches, J., 2005, *Il était une fois la Chine. 4 500 ans d'histoire*, Paris, XO Éditions.

French, R., 2003, *Medicine Before Science. The Business of Medicine from the Middle Ages to the Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press.

Frye, R. N., 1965, « The new Persian Renaissance in Western Iran », *in* G. Makdisi (dir.), *Arabic and Islamic Studies in Honour of Hamilton A. R. Gibb*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 225-231.

Fu, S., Lowry, G. D., Yonemura, A., 1986, *From Concept to Context : Approaches to Asian and Islamic Calligraphy*, Washington (DC), Smithsonian Institution.

Furet, F., Ozouf, J., 1977, *Lire et Écrire. L'alphabétisation des Français de Calvin à Jules Ferry*, Paris, Minuit.

Gallagher, N. E., 1993, « Islamic and Indian medicine », *in* K. F. Kiple, *The Cambridge World History of Human Disease*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 27-35.

Gathercole, P., 1994, « Childe in history », *Bulletin of the Institute of Archaeology*, 31, p. 25-52.

Gazagnadou, D., 1994, *La Poste à relais. La diffusion d'une technique de pouvoir à travers l'Eurasie : Chine-Islam-Europe*, Paris, Kimé.

Gernet, J., [1972] 1990, *Le Monde chinois*, 3e éd., Paris, Armand Colin.

Ghazali, al-, 2014, *Le Miroir du prince et le conseil aux rois*, trad. fr., Beyrouth, Albouraq.

Ghosh, A., [1992] 1993, *Un Infidèle en Égypte*, trad. fr., Paris, Seuil.

Gibb, H. A. R., 1950, *Islamic Society and the West : A Study of the Impact of Western Civilization on Moslem Culture in the Near East*, Londres, Oxford University Press.

Gilli, P., 2004, « Les formes de l'anticléricalisme humaniste : anti-monarchisme, anti-fraternalisme ou anti-christianisme ? », *in* P. Gilli (dir.), *Humanisme et Église en Italie et en France méridionale. xve siècle-milieu du xvie siècle*, Rome, École française de Rome, p. 63-95.

GILSON, É., 1944, *La Philosophie du Moyen Âge. Des origines patristiques à la fin du XIVe siècle*, Paris, Payot.

GINZBURG, C., [1976] 1993, *Le Fromage et les Vers. L'univers d'un meunier du XVIe siècle*, trad. fr., Paris, Aubier.

GOEPPER, R., 1995, « Precursors and early stages of the Chinese script », *in* J. RAWSON (dir.), *Mysteries of Ancient China : New Discoveries from the Early Dynasties*, Londres, British Museum Press, p. 273-281.

GOITEIN, S. D., 1963, « Letters and documents on the India trade in medieval times », *Islamic Culture*, 37, p. 96.

GOITEIN, S. D., 1967, *A Mediterranean Society : The Jewish Communities of the Arab World as Portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*, vol. 1, Berkeley (Calif.), University of California press.

GOITEIN, S. D., 1971, « Sicily and Southern Italy in the Cairo Geniza documents », *Archivio Storico per la Sicilia Orientale*, 67, p. 9-93.

GOLDSTEIN, D., 1965, *The Jewish Poets of Spain*, Harmondsworth, Penguin.

GOODY, J., 1967, *The Social Organisation of the LoWiili*, 2e éd., Oxford, Oxford University Press.

GOODY, J., 1968, Introduction à J. GOODY (dir.), *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge, Cambridge University Press.

GOODY, J., 1972, *The Myth of the Bagre*, Oxford, Clarendon Press.

GOODY, J., 1976, *Production and Reproduction : A Comparative Study of the Domestic Domain*, Cambridge, Cambridge University Press.

GOODY, J., [1977] 1978, *La Raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, trad. fr., Paris, Minuit.

GOODY, J., [1982] 1984, *Cuisines, cuisine et classes*, trad. fr., Paris, Centre Georges Pompidou.

GOODY, J., [1983] 2012, *L'Évolution de la famille et du mariage en Europe*, trad. fr., Paris, Armand Colin.

GOODY, J., [1986] 2018, *La Logique de l'écriture. L'écrit et l'organisation de la société*, trad. fr., Paris, Armand Colin.

GOODY, J., [1987] 1994, *Entre l'oralité et l'écriture*, trad. fr., Paris, PUF.

GOODY, J., [1993] 1994, *La Culture des fleurs*, trad. fr., Paris, Seuil.

Goody, J., [1997] 2006, *La Peur des représentations. L'ambivalence à l'égard des images, du théâtre, de la fiction, des reliques et de la sexualité*, trad. fr., Paris, La Découverte.

Goody, J., 1997, « A kernel of doubt : agnosticism in cross-cultural perspective. The Huxley Lecture », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2, p. 667-681 (repris dans J. Goody, *Food and Love*, Londres, Verso, 1998, p. 203-220).

Goody, J., 1998, *Food and Love. A Cultural History of East and West*, Londres, Verso.

Goody, J., [2004] 2016, *Capitalisme et Modernité. Le grand débat*, trad. fr., Bagnolet, Les Presses de Calisto.

Goody, J., [2006] 2010, *Le Vol de l'histoire. Comment l'Europe a imposé le récit de son passé au reste du monde*, trad. fr., Paris, Gallimard.

Goody, J., 2007, « Towards a knowledge society : Something old, something new », communication au colloque : « Towards a knowledge society : Is knowledge a public good ? Dynamics of knowledge production and distribution », non publié, Berne.

Goody, J., 2009, *The Eurasian Miracle*, Cambridge, Polity Press.

Goody, J., Gandah, S. W. D. K., 1980, *Une Récitation du Bagré*, Paris, Armand Colin.

Goody, J., Gandah, S. W. D. K., 2002, *The Third Bagre : A Myth Revisited*, Durham (C.), Carolina Academic Press.

Goody J., Watt I., [1963] 2006, « Les conséquences de la littératie », trad. fr., *Pratiques*, n° 131-132, p. 31-68.

Gopal, S., 1969, « Social set-up of science and technology in Mughal India », *Indian Journal of the History of Science*, 4, p. 52-58.

Grabar, O., 1968, « The visual arts, 1050-1350 », in *The Cambridge History of Iran*, vol. 5, *The Seljuk and Mongol Periods*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 626-658.

Grendler, P. F., 1989, *Schooling in Renaissance Italy : Literacy and Learning 1300-1600*, Baltimore (Md.), Johns Hopkins University Press.

Grendler, P. F., 2004, *The Universities of the Italian Renaissance*, Baltimore (Md.), Johns Hopkins University Press.

GRUNEBAUM, G. E. von, 1953, *Medieval Islam : A Study in Cultural Orientation*, Chicago (Ill.), University of Chicago Press.

GUHA, S., 2005, « Negotiating evidence : history, archaeology and the Indus civilisation », *Modern Asian Studies*, 39, 2, p. 399-426.

GUTAS, D., [1998] 2005, *Pensée grecque, culture arabe. Le mouvement de traduction gréco-arabe à Bagdad et la société abbasside primitive, IIe-IVe/VIIIe-Xe siècles*, trad. fr., Paris, Aubier.

HABIB, I., 1969, « Potentialities of capitalistic development in the economy of Mughal India », *The Journal of Economic History*, 29, 1, p. 32-78.

HABIB, I., 1992, « Pursuing the history of Indian technology : pre-modern modes of transmission of power », *Social Scientist*, 20, 3/4, p. 1-22.

HAJNAL, J., 1965, « European marriage patterns in perspective », *in* D. V. GLASS, D. E. C. EVERSLEY (dir.), *Population in History*, Londres, Aldine, p. 101-143.

HARIZ, J., 1922, *La Part de la médecine arabe dans l'évolution de la médecine française*, Paris, Geuthner.

HAVELOCK, E. A., 1963, *Preface to Plato*, Oxford, Blackwell.

HERRENSCHMIDT, C., 2007, *Les Trois Écritures. Langue, nombre, code*, Paris, Gallimard.

HOBSBAWM, E., [2005] 2007, « Les bénéfices de la diaspora », trad. fr., *Le Débat*, 144, p. 93-102.

HODGSON, M. G. S., 1974, *The Venture of Islam : Conscience and History in a World Civilization*, 3 vol., Chicago (Ill.), University of Chicago Press.

HOWARD, D., 2000, *Venice and the East : The Impact of the Islamic World on Venetian Architecture. 1100-1500*, New Haven (Conn.), Yale University Press.

HOWARD, D., 2007, « Venice and the Mamluks », *in* S. CARBONI (dir.), *Venice and the Islamic World, 828-1797*, New Haven (Conn.), Yale University Press, p. 72-89.

HU, S., 1934, *The Chinese Renaissance : The Haskell Lectures, 1933*, Chicago (Ill.), Chicago University Press.

IANCU, C., IANCU, D., 1995, *Les Juifs du midi. Une histoire millénaire*, Avignon, Barthélemy.

IBN KHALDÛN, 2002, *Le Livre des Exemples, I, Autobiographie, Muqaddima*, trad. fr., Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade ».

IBN M. EZRA, 1993, *Antología Poética*, trad. esp. par R. CASTILLO, Madrid, Hiperión.

INALCIK, H., 1969, « Capital formation in the Ottoman Empire », *The Journal of Economic History*, 29, 1, p. 97-140.

INNIS, H. A., 1951, *The Bias of Communication*, Toronto, University of Toronto Press.

IRWIN, R., 1996, « The emergence of the Islamic world system 1000-1500 », *in* F. ROBINSON, *The Cambridge Illustrated History of the Islamic World*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 32-61.

ISAKHAN, B., 2007, « Engaging "primitive democracy" : Mideast roots of collective governance », *Middle East Policy*, 14, 3, p. 97-117.

I-TSING, 1896, *A Record of the Buddhist Religion as Practised in India ant the Malay Archipelago (AD 691-695)*, trad. angl. J. Takakusu, Oxford, Clarendon Press.

JACQUART, D., 2005, *L'Épopée de la science arabe*, Paris, Gallimard.

JARDINE, L., 1996, *Worldly Goods : A New History of the Renaissance*, Londres, Macmillan.

JAYYUSI, S. K. (éd.), 1987, *Modern Arabic Poetry : An Anthology*, Oxford, Columbia University Press.

JAYYUSI, S. K. (éd.), 1992, *The Legacy of Muslim Spain*, Leyde, Brill.

JOHNS, A., 2002, « How to acknowledge a revolution », *The American Historical Review*, 107, 1, p. 106-125.

JULIUS, A., 2000, *Idolizing Pictures : Idolatry, Iconoclasm and Jewish Art*, Londres, Thames and Hudson.

JURDJEVIC, M., 2007, « Hedgehogs and foxes : the present and future of Italian Renaissance intellectual history », *Past and Present*, 195, 1, p. 241-268.

Kaye, G. R., 1924, *Hindu Astronomy*, Calcutta, Govt. of India, Central Publication Branch.

KEITH, A. B., 1928, *A History of Sanskrit Literature*, Oxford, Clarendon Press.

Kennedy, E. S., Roberts, V., 1959, « The planetory theory of Ibn al-Shatir », *Isis*, 50, 3, p. 227-235.

Kennedy, K. A. R., 1995, « Have Aryans been identified in the prehistoric skeletal record from South Asia ? Biological anthropology and concepts of ancient races », *in* G. Erdosy, *The Indo-Aryans of Ancient South Asia*, Berlin, de Gruyter, p. 126-154.

Kenoyer, J. M., 1998, *Ancient Cities of the Indus Valley Civilization*, Oxford, Oxford University Press.

Khairallah, A. A., 1946, *Outline of Arabic Contributions to Medicine*, Beyrouth, American Press.

Khalidi, M. A. (dir.), 2005, *Medieval Islamic Philosophical Writings*, Cambridge, Cambridge University Press.

Khan, I. A., 1981, « Early use of cannon and musket in India : AD 1442-1526 », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 24, 2, p. 146-164.

Kraemer, J. L., 1986, *Philosophy in the Renaissance of Islam : Abu Sulayman al-Sijistani and his Circle*, Leyde, Brill.

Kraemer, J. L., 1992, *Humanism in the Renaissance of Islam : the Cultural Revival during the Buyid Age*, Leyde, Brill.

Kraye, J. (dir.), 1996, *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, Cambridge, Cambridge University Press.

Kristeller, P. O., 1956-1996, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, 4 vol., Rome, Edizioni di Storia e Letteratura.

Kristeller, P. O., 1990, *Renaissance Thought and the Arts : Collected Essays*, Princeton (N.J.), Princeton University Press.

Labib, S. Y., 1969, « Capitalism in medieval islam », *The Journal of Economic History*, 29, 1, p. 79-96.

Labouysse, G., 2005, *Les Wisigoths*, Portet-sur-Garonne, Loubatières.

Lal, B. B., 1997, *The Earliest Civilization of South Asia*, New Delhi, Aryan Books International.

Lambton, A. K. S., 1962, « The merchant in medieval Islam », *in* W. B. Henning, E. Yarchater (éd.), *A Locust's leg : Studies in Honour of S. H. Taqizadeh*, Londres, Percy Lund, Humphries, p. 121-130.

LANDAU, J. M., 1997, « [Islamic] dance and theatre », *Encyclopædia Britannica*, 22, Chicago (Ill.), Encyclopædia Britannica, p. 68-74.

LASLETT, P., WALLS, R. (dir.), 1972, *Household and Family in Past Time*, Cambridge, Cambridge University Press.

LECLERC, L., 1876, *Histoire de la médecine arabe*, 2 vol., Paris, Leroux.

LEDDEROSE, L., [1983] 1992, « Module and mass production », in *International Colloquium on Chinese Art History, 1991, Proceedings : Painting, Part 2*, Taipei, National Palace Museum, p. 821-848.

LEE, J. Z., WANG, F., [1999] 2006, *La Population chinoise. Mythes et réalités*, trad. fr., Montréal, Presses de l'université de Montréal.

LEE, S. E., 1991, « Art in China 1450-1550 », *in* J. A. LEVENSON (dir.), *Circa 1492 : Art in the Age of Exploration*, New Haven (Conn.), Yale University Press, p. 351-362.

LEMERLE, P., 1971, *Le Premier Humanisme byzantin. Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance, des origines au xe siècle*, Paris, PUF.

LÉON DE MODÈNE, [1637] 1998, *Les Juifs présentés aux chrétiens. Cérémonies et coutumes qui s'observent aujourd'hui parmi les Juifs*, trad. fr. de Richard SIMON, Paris, Les Belles Lettres.

LEVENSON, J. A. (dir.), 1991, *Circa 1492 : Art in the Age of Exploration*, New Haven (Conn.), Yale University Press.

LÉVI-STRAUSS, C., [1949] 2017, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, Éd. de l'EHESS.

LEWIS, B. (dir.), [1976] 2002, *Le Monde de l'Islam*, trad. fr., Paris, Thames and Hudson.

LEWIS, B., 2002, *Que s'est-il passé ? L'Islam, l'Occident et la modernité*, trad. fr., Paris, Gallimard.

LOPEZ, R. S., 1951, « Still another Renaissance ? », *American Historical Review*, 57, 1, p. 1-21.

LOPEZ, R. S., 1962, « Hard times and investment in culture », *in* W. K. FERGUSON (éd.), *The Renaissance : Six Essays*, New York, Harper and Row.

MACDONELL, A. A., [1917] 1993, *A Vedic Reader for Students*, Oxford, Oxford University Press.

Madhavacarya, 1914, *The Sarva-Darsana-Samgraha*, trad. angl., Londres, Kegan Paul.

Maimon, S., [1792-1793] 2012, *Histoire de ma vie*, trad. fr., Paris, Pocket.

Majumdar, R. C., 1971, « Medicine », *in* D. M. Bose *et al.* (dir.), *A Concise History of Science in India*, New Delhi, Indian National Science Academy, p. 213-268.

Makdisi, G., 1990, *The Rise of Humanism : Classical Islam and the Christian West*, Édimbourg, Edinburgh University Press.

Mâle, É., 1923, « Les influences arabes dans l'art roman », *La Revue des deux mondes*, 18, p. 311-343.

Malinowski, B., [1935] 2002, *Les Jardins de corail*, trad. fr., Paris, La Découverte.

Malthus, T. R., [1798] 2017, *Essai sur le principe de population*, trad. fr., Paris, INED éditions.

Maqqari, al-, 1855-1861, *Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne*, publiés par R. Dozy, G. Dugat, L. Krehl, W. Wright, Leyde, Brill.

Martindale, A., 1966, *Man and the Renaisance*, Londres, Hamlyn.

McDermott, J. P., 2006, *A Social History of the Chinese Book : Books and Literati Culture in Late Imperial China*, Hong Kong, Hong Kong University Press.

McLuhan, M., [1962] 2017, *La Galaxie Gutenberg. La genèse de l'homme typographique*, trad. fr., Paris, CNRS Éd.

Mez, A., [1922] 1937, *The Renaissance of Islam*, trad. angl. par S. Khuda Bukhsh et D. S. Margoliouth, Londres, Luzac and Co.

Mikami, Y., 1913, *The Development of Mathematics in China and Japan*, Leipzig, Teubner.

Miller, A., 2006, *The Earl of Petticoat Lane*, Londres, Heinemann.

Miller, E., 1961, *The Portrait of a College*, Cambridge, Cambridge University Press.

Miquel, A., 1995, « De la foi au pouvoir », *in* D. Chevallier, A. Miquel (dir.), *Les Arabes du message à l'histoire*, Paris, Fayard, p. 141-201.

Mir-Hosseini, Z., Tapper, R., 2006, *Islam and Democracy in Iran : Eshkevari and the Quest for Reform*, Londres, Tauris.

MITTER, P., 2001, *Indian Art*, Oxford, Oxford University Press.

MOOKERJI, R. K., 1951, *Ancient Indian Education : Brahmanical and Buddhist*, Londres, Macmillan.

MOTE, F. W., 1976, « The arts and the “theorizing mode” of the civilization », *in* C. MURCK (dir.), *Artists and Traditions : Uses of the Past in Chinese Culture*, Princeton, Princeton University Press, p. 3-8.

MOTE, F. W., 1977, « Yuan and Ming », *in* K. C. CHANG, *Food in Chinese Culture : Anthropological and Historical Perspectives*, New Haven (Conn.), Yale University Press, p. 193-258.

MOTE, F. W., 1991, « China in the age of Columbus », *in* J. A. LEVENSON (dir.), *Circa 1492 : Art in the Age of Exploration*, New Haven (Conn.), Yale University Press, p. 337-350.

MOTE, F. W., 1999, *Imperial China, 900-1800*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

MUKHOPADHYAYA, G., 1993, *History of Indian Medicine*, Cambridge, Cambridge University Press.

MUSALLAM, B., 1996, « The ordering of Muslim societies », *in* F. ROBINSON (dir.), *The Cambridge Illustrated History of the Islamic World*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 164-207.

NEEDHAM, J. (dir.), 1954, *Science and Civilisation in China*, Cambridge, Cambridge University Press.

NEEDHAM, J., 1956, *Science and Civilisation in China*, II, *History of Scientific Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.

NEEDHAM, J., [1969] 1973, *La Science chinoise et l’Occident. Le grand titrage*, trad. fr., Paris, Seuil.

NEEDHAM, J., 1981, *Science in Traditional China : A Comparative Perspective*, Hong Kong, Chinese University Press.

NEEDHAM, J., 1986, *Science and Civilisation in China*, VI, 1, *Biology and Biological Technology* : *Botany*, Cambridge, Cambridge University Press.

NICHOLAS, D., 1996, *Trade, Urbanisation and the Family : Studies in the History of Medieval Flanders*, Aldershot, Variorum.

NIEZEN, R. W., 1991, « Hot literacy in cold societies : a comparative study of the sacred value of writing », *Comparative Studies in Society and History*,

33, 2, p. 225-254.

Nilakanta Sastri, K. A., 1975, *A History of South India : From Prehistoric Times to the Fall of Vijayanagar*, Delhi, Oxford University Press.

North, D. C., 2005, *Le Processus du développement économique*, trad. fr., Paris, Éd. de l'Organisation.

Núñez Guarde, J. A. (éd.), 1989, *La Alhambra y el Generalife*, Grenade, Edilux, « Ver y comprender ».

Olmstead, A. T., 1948, *History of the Persian Empire*, Chicago (Ill.), Chicago University Press.

Ong, W. J., 1974, *Ramus, Method and the Decay of Dialogue : From the Art of Discourse to the Art of Reason*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

Oppenheim, A. L., [1964] 1970, *La Mésopotamie. Portrait d'une civilisation*, trad. fr., Paris, Gallimard.

Pamuk, O., [1998] 2003, *Mon Nom est Rouge*, trad. fr., Paris, Gallimard, « Folio ».

Panofsky, E., [1960] 1993, *La Renaissance et ses avant-courriers dans l'art d'Occident*, trad. fr., Paris, Flammarion, « Champs-Art ».

Parpola, A., 1994, *Deciphering the Indus Script*, Cambridge, Cambridge University Press.

Pellat, C., [1976] 2002, « La tradition littéraire : le culte de la poésie et des belles-lettres en Islam », *in* B. Lewis (dir.), *Le Monde de l'Islam*, trad. fr., Paris, Thames and Hudson, p. 143-162.

Spear, T. G. P., 1997, « India and European expansion, c. 1500-1858 », *Encyclopædia Britannica*, 21, Chicago, Encyclopædia Britannica, p. 82-98.

Peters, F. E., 1968, *Aristotle and the Arabs : The Aristotelian Tradition in Islam*, New York, New York University Press.

Pingree, D., 1970-1981, *Census of the Exact Sciences in Sanskrit*, 4 vol., Philadelphie, American Philosophical Society.

Pokorny, R., 2009, « The Arabs got there first », *The Art Newspaper*, avril, 18, 201, p. 51.

Pollock, S., 2006, *The Language of the Gods in the World of Men : Sanskrit, Culture and Power in Premodern India*, Berkeley (Calif.), University of

California Press.

Pomeranz, K., [2000] 2010, *Une Grande Divergence. La Chine, l'Europe et la construction de l'économie mondiale*, trad. fr., Paris, Albin Michel.

Porter, R., 1997, *The Greatest Benefit to Mankind : A Medical History of Humanity*, Londres, Harper Collins.

Quinet, E., 1842, *Du Génie des religions*, Paris, Charpentier.

Rahman, A. (dir.), 1999, *History of Indian Science, Technology and Culture, AD 1000-1800*, New Delhi, Oxford University Press.

Raju, C. K., 2007, *Cultural Foundations of Mathematics : The Nature of Mathematical Proof and the Transmission of the Calculus from India to Europe in the 16th Century c. CE*, *in* D. P. Chattopadhyaya (dir.), *History of Science, Philosophy and Culture in Indian Civilization*, X, 4, New Delhi, Pearson Longman.

Rasid al-Din, 1951, *Histoire universelle de Rasid al-Din Fadl Allah Abul-Khair*, 5 vol., trad. fr. par K. Jahn, Leyde, Brill.

Rawski, E. S., 1979, *Education and Popular Literacy in Ch'ing China*, Ann Arbor (Mich.), University of Michigan Press.

Rawson, J. (dir.), 1992, *The British Museum Book of Chinese Art*, Londres, British Museum Press.

Rawson, J. (dir.), 1995, *Mysteries of Ancient China : New Discoveries from the Early Dynasties*, Londres, British Museum Press.

Ray, P. C., 1909, *A History of Hindu Chemistry, from the Earliest Times to the Middle of the Sixteenth Century AD*, 2 vol., Londres, Williams and Norgate.

Renan, E., [1853] 2003, *Averroès et l'averroïsme*, Rennes, Ennoïa.

Reynolds, L. D., Wilson, N. G., 1968, *Scribes and Scholars*, Londres, Oxford University Press.

Riquer, M. de, 1975, *Les Troubadours. Histoire littéraire et textes*, vol. 1, trad. fr., Moustier-Ventadour, Association Carrefour Ventadour.

Robinson, F., 1996, « Knowledge, its transmission and the making of Muslim societies », *in* F. Robinson (dir.), *The Cambridge Illustrated History of the Islamic World*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 208-249.

Rodinson, M., [1966] 2014, *Islam et Capitalisme*, Paris, Demopolis.

Rosenthal, F., 1947, *The Technique and Approach of Muslim Scholarship*, Rome, Pontificium Institutum Biblicum.

Rosenthal, F., [1965] 1975, *The Classical Heritage in Islam*, trad. angl. par E. et J. Marmostein, Londres, Routledge and Kegan Paul.

Rostow, W. W., 1959, « The stages of economic growth », *The Economic History Review*, 12, 1, p. 1-16.

Rowland, B., 1953, *The Art and Architecture of India : Hindu, Buddhist, Jain*, Harmondsworth, Penguin.

Roy, T., 2008, « The guild in modern South Asia », *International Review of Social History*, 53, p. 95-120.

Rubiés, J. P., 2000, *Travel and Ethnology in the Renaissance : South India through European Eyes, 1250-1625*, Cambridge, Cambridge University Press.

Rublack, U., 2005, *Reformation Europe*, Cambridge, Cambridge University Press.

Sabra, A. I., 1996, « Situating Arabic science : locality versus essence », *Isis*, 87, 4, p. 654-670.

Sagnes, J. (dir.), 1986, *Histoire de Béziers*, Toulouse, Privat.

Sahlins, M., 2004, *Apologies to Thucydides : Understanding History as Culture and Vice Versa*, Chicago (Ill.), Chicago University Press.

Saliba, G., 2007, *Islamic Science and the Making of the European Renaissance*, Cambridge (Mass.), MIT Press.

Sarton, G., 1927, *Introduction to the History of Science*, 1, Baltimore (Md.), Williams and Wilkins.

Sayli, A., 1960, *The Observatory in Islam and its Place in the General History of the Observatory*, Ankara, Turk Tarih Kurumu.

Schimmel, A., 1997, « Islamic literature », *Encyclopædia Britannica*, 22, Chicago (Ill.), Encyclopædia Britannica, p. 46-64.

Schmandt-Besserat, D., 1996, *How Writing Came About*, Austin (Tex.), University of Texas Press.

Schönig, H., 1985, *Das Sendschreiben des Abdalhamid B. Yahya, Gest. 132-750, an den Kronprinzen Abdallah b. Marwan II*, Stuttgart, Steiner Verlag.

Schwab, R., [1950] 2014, *La Renaissance orientale*, Paris, Payot.

SEN, S. N., 1963, « The transmission of scientific ideas between India and foreign countries in ancient and medieval times », *Bulletin*, 1, *Science in India*, 21, p. 8-30.

SEN, S. N., 1966, « An estimate of Indian science in ancient medieval times », *Scientia* (mars-avril), p. 123-134.

SEN, S. N., 1967, « Indian elements in European Renaissance », *Organon*, 4, p. 55-59.

SEN, S. N., 1971, « A survey of source materials », *in* D. M. BOSE *et al.* (dir.), *A Concise History of Science in India*, New Delhi, Indian National Science Academy, p. 1-57.

SERJEANT, R. B., 1948, « Material for the history of Islamic textiles up to the Mongol conquest », *Ars Islamica*, 13, 24, p. 75-117.

SHARMA, J. P., 1968, *Republics in Ancient India c. 1500 BC-500 BC*, Leyde, Brill.

SHASTRI, D., 1930, *A Short History of Indian Materialism, Sensationalism and Hedonism*, Calcutta, The Book Company.

SHUKLA, H. L., 1969, *Renaissance in Modern Sanskrit Literature*, Raipur, Alok Prakashan.

SIBAN, S., 1999, « Jews and the arts », *in* P. F. GRENDLER (dir.), *The Encyclopedia of the Renaissance*, 3, New York, Scribner, p. 338-342.

SIDDIQI, M. Z., 1959, *Studies in Arabic and Persian Medical Literature*, Calcutta, Calcutta University Press.

SILBERGELD, J., 1997, « The Yüan, or Mongol, dynasty : the arts », *Encyclopædia Britannica*, 16, Chicago (Ill.), Encyclopædia Britannica, p. 110-111.

SISAM, K. (dir.), [1921] 1953, *Fourteenth Century Verse and Prose*, Oxford, Clarendon Press.

SKINNER, Q., [1978] 2009, *Les Fondements de la pensée politique moderne*, trad. fr., Paris, Albin Michel.

SMITH, D. E., KARPINSKI, L. C., 1911, *The Hindu-Arabic Numerals*, Boston, Ginn.

SOMBART, W., [1911] 1923, *Les Juifs et la vie économie*, trad. fr., Paris, Payot.

SOUTHERN, R. W., 1953, *The Making of the Middle Ages*, New York, Hutchinson's University Library.

Southern, R. W., 1970, *Medieval Humanism and Other Studies*, Oxford, Basil Blackwell.

SPUFFORD, P., 2002, *Power and Profit : The Merchant in Medieval Europe*, Londres, Thames and Hudson.

STEIN, B., 1989, *Vijayanagara*, Cambridge, Cambridge University Press.

STRONG, R. (dir.), 1982, *The Indian Heritage : Court Life and Arts under Mughal Rule*, Londres, Victoria and Albert Museum.

SUBBARAYAPPA, B. V., 1971, « Chemical practices and alchemy » ; « The physical world : views and concepts » ; « Résumé », *in* D. M. BOSE *et al.* (dir.), *A Concise History of Science in India*, New Delhi, Indian National Science Academy, respectivement p. 274-349, p. 445-483, p. 568-615.

SWANN, P. C., [1958] 1966, *La Peinture chinoise*, trad. fr., Paris, Gallimard.

SWIFT, J., 1704, *A Tale of a Tub : Written for the Universal Improvement of Mankind, To Which is Added, an Account of a Battle Between the Ancient and the Modern Books in St James's Library*, 3e éd., Londres, J. Nutt.

THAPAR, R., 1968, *A History of India*, 2 vol., Harmondsworth, Penguin.

THAPAR, R., 1997, « The development of Indian civilisation from c. 1500 BC to c. AD 1200 », *Encyclopædia Britannica*, 21, Chicago (Ill.), Encyclopædia Britannica, p. 36-54.

THAPAR, R., 2002, *The Penguin History of Early India, from the Origins to AD 1300*, New Delhi, Penguin.

THROWER, J., 1980, *The Alternative Tradition : Religion and the Rejection of Religion in the Ancient World*, La Haye, Mouton.

TOAFF, A., 2000, *Mangiare alla giudia. Cucine ebraiche dal Rinascimento all'età moderna*, Bologne, il Mulino.

TOYNBEE, A. J., 1954, *A Sudy of History*, vol. 9, Londres, Oxford University Press.

TRINKAUS, C., 1982, « Themes for a Renaissance anthropology », *in* A. CHASTEL *et al.* (éd.), *The Renaissance : Essays in interpretation*, New York, Methuen, p. 83-125.

Troupeau, G., 1995, *Études sur le christianisme arabe au Moyen Âge*, Aldershot, Variorum.

Twitchett, D. C., 1997, « The Sui Dynasty. The T'ang Dynasty », *Encyclopædia Britannica*, 16, Chicago (Ill.), Encyclopædia Britannica, p. 85-95.

Udovitch, A. L., 1970, « The "law merchant" of the medieval Islamic world », *in* G. E. von Grunebaum (dir.), *Logic in Classical Islamic Culture*, Wiesbaden, O. Harrassowitz, p. 113-130.

Udovitch, A. L., 1970, *Partnership and Profit in Medieval Islam*, Princeton (N.J.), Princeton University Press.

Ullmann, W., 1977, *Medieval Foundations of Renaissance Humanism*, Ithaca (N.Y.), Cornell University Press.

Van Gennep, A., [1909] 2011, *Les Rites de passage*, trad. fr., Paris, Picard.

Varadpande, M. L., 1981, *Ancient Indian and Indo-Greek Theatre*, New Delhi, Abhinav Publications.

Veblen, T., [1899] 1978, *Théorie de la classe de loisir*, trad. fr., Paris, Gallimard.

Vernant, J.-P., [1979] 2006, *Religions, histoires, raisons*, Paris, 10/18.

Waldman, M. R., 1997, « The islamic world », *Encyclopædia britannica*, 22, Chicago (Ill.), Encyclopædia britannica, p. 103-133.

Walker, P. E., 1993, *Early Philosophical Shiism : The Ismaili Neoplatonism of Abu Yaqub al-Sijistani*, Cambridge, Cambridge University Press.

Walzer, R., 1962, *Greek into Arabic : Essays on Islamic Philosophy*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

Washbrook, D., 1990, « South Asia, the world system, and world capitalism », *The Journal of Asian Studies*, 49, 3, p. 479-508.

Washbrook, D., 1997, « From comparative sociology to global history : Britain and India in the pre-history of modernity », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 40, 4, p. 410-443.

Watters, T., 1904, *On Yuan Chwang's Travels in India, 629-645 AD*, T. W. Rhys Davids et S. W. Bushell (éd.), Londres, Royal Asiatic Society.

Weber, M., [1921] 2014, *La Ville*, trad. fr., Paris, La Découverte.

Welch, A., 1985, « The arts of the book », *in* T. Falk, *Treasures of Islam*, Londres, Sothebys, p. 32-175.

Whipple, A. O., 1936, « Role of the Nestorians as the connecting link between Greek and Arabic medicine », *Annals of Medicine*, 8 (NS), p. 313-323.

Wiet, G., 1961, *Grandeur de l'Islam. De Mahomet à François Ier*, Paris, La Table Ronde.

Wilson, N. G., 1983, *Scholars of Byzantium*, Londres, Duckworth.

Winternitz, M., [1907] 1981, *A History of Indian Literature*, 3 vol., trad. angl., Delhi, Motilal Banarsidass.

Witt, R. G., 2000, *In the Footsteps of the Ancients : the Origins of Humanism from Lovato to Bruni*, Leyde, Brill.

Witzel, M. (dir.), 1997, *Inside the Texts, Beyond the Texts : New Approaches to the Study of the Vedas*, Harvard Oriental Series, Opera Minora, vol. 2, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

Wolpert, S. A., 1997, « British imperial power, 1858-1947 », *Encyclopædia Britannica*, 21, Chicago (Ill.), Encyclopædia Britannica, p. 98-116.

Worsley, P., 1997, *Knowledges : What Different Peoples Make of the World*, Londres, Profile.

Wotton, W., 1694, *Reflections upon Ancient and Modern Learning*, Londres.

Wroe, A., 1995, *A Fool and His Money : Life in a Partitioned Medieval Town*, Londres, Cape.

Xu, D., Wu, C., 2000, *Chinese Capitalism, 1522-1840*, Basingstoke, Macmillan.

Zafrani, H., 1995, « Les Juifs », *in* D. Chevallier, A. Miquel (dir.), *Les Arabes du message à l'histoire*, Paris, Fayard, p. 235-283.

Zafrani, H., 1996, *Juifs d'Andalousie et du Maghreb*, Paris, Maisonneuve et Larose.

Ze'evi, D., 2006, *Producing Desire : Changing Sexual Discourse in the Ottoman Middle East, 1500-1900*, Berkeley (Calif.), University of California Press.

Zhang, W., 2006, *Heidegger, Rorty, and the Eastern Thinkers : A Hermeneutics of Cross-Cultural Understanding*, Albany (N.Y.), State University of New York Press.

Zuckerman, A. J., 1972, *Jewish Princedom in Feudal France, 768-900*, New York, Columbia University Press.

Zurndorfer, H., 2006, « Regimes of scientific and military knowledge in mid-nineteenth century China : A revisionist perspective », papier présenté au Global economic history network (GEHN) conference, Taïwan, mai, http://www.lse.ac.uk/Economic-History/Assets/Documents/Research/GEHN/GEHNConferences/conf9/Conf9-Zurndorfer.pdf (accédé le 30 novembre 2019).

Index

Table des figures

Crédits photographiques du cahier hors-texte quadri

(1) British Library, London, UK / © British Library Board. All rights reserved / Bridgeman Images ; (2) et (3) Edinburgh University Library, Scotland / avec l'aimable autorisation de l'University of Edinburgh /

Bridgeman Images ; (4) Ken Welsh / Bridgeman Images ; (5) Luisa Ricciarini / Bridgeman Images ; (6) Dinodia / Bridgeman Images ; (7) Victoria & Albert Museum, London / The Stapleton Collection / Bridgeman Images ; (8) Famen Temple, Fufeng, Shaanxi province ; (9) Pictures from History / Bridgeman Images ; (10) National Palace Museum, Taiwan / De Agostini Picture Library / Bridgeman Images.

Notes

1. Burke, 2010 : 16.
2. Goody, 2009.
3. Goody, [1996] 1999.
4. Goody, 2016.
5. Goody, [2004] 2016.
6. Goody, [2006] 2010.
7. Goody, [2000] 2001 : 17.
8. Goody, [2006] 2010.
9. Burke, 2010 : 17.
10. Burke, 2010 : 17.
11. Lévy-Bruhl, 1910.
12. Blaut, [1993], 2018 ; Verdrager, 2010a.
13. Lévy-Bruhl, [1949] 1998.
14. Radin, 1927.
15. Evans-Pritchard, [1940] 1994.
16. Subrahmanyam, 2011.
17. Weber, [1904-1905] 2013. Voir Blaut, 2000 : 1-29.
18. Burke, 2010 : 27.
19. Goody, [1985] 2012.
20. Hobsbawm, [2005] 2007.
21. Alazard, 2011 : 132.
22. Goody et Watt, [1963] 2006.
23. Cahill, 2004 : 8.
24. Cahill, 1994 ; Wu, 2004 : 79.
25. Needham, 1954-.
26. Verdrager, 2010b.
27. Goody, 2016 : 293.
28. Lloyd, [1990] 1996.
29. Gould, [1986] 1997.
30. Terrail, 2009.
31. Goody, [2010] 2014.
32. Hacking, [1999] 2001 : 93.

Notes

1. Sur les relations entre capitalisme, modernité et industrialisation, voir mon *Capitalisme et Modernité* (Goody, [2004] 2016).
2. Dumont, [1963] 1993.
3. Durkheim et Mauss, [1903] 2017.
4. Lévi-Strauss, [1949] 2017.
5. Goody et Watt, [1963] 2006.
6. Goody, [1977] 1978.
7. Childe, [1942] 1963.
8. [Les mots en italiques suivis d'un astérisque sont en français dans le texte, *NdT.*]
9. Goody, à paraître [cette publication n'a pu être identifiée, *NdT*].
10. Goody, [1982] 1984.
11. Goody, [1993] 1994.
12. Goody, [1986] 2018.
13. Goody, 1976.
14. Goody, [2004] 2016.
15. Goody, [1997] 2006. Il n'y était pas seulement question du culte des images, mais également de leur création. Mais, comme je l'ai montré naguère, il y avait toujours un penchant pour l'iconisme dans l'Église catholique, lequel fut par la suite rejeté par le calvinisme.

Notes

1. Alors que le nom de la période, Renaissance, n’était pas d’apparition précoce, dès l’époque de Pétrarque, on réalisait qu’une rupture s’était produite avec ce qui était considéré comme étant le Moyen Âge.
2. Toynbee, 1954 : 4.
3. Toynbee, 1954 : 4.
4. Mon usage de la métaphore du *revenant*, laquelle revient inlassablement dans toute l’œuvre de Toynbee, en était complètement indépendant. On bute sur la limite de cette métaphore fantomatique p. 128-129 du vol. 9 où celle-ci échappe à tout contrôle.
5. Toynbee, 1954 : 166.
6. Toynbee, 1954 : 56.
7. Bury, 1924 : 48 ; Toynbee, 1954 : 67.
8. Voir l’analyse de Toynbee (1954 : 68-69) des Anciens et des Modernes dans Fontenelle, [1688] 1716, Wotton, 1694, Swift, 1704 et Bayle, 1697, un précurseur de *L’Encyclopédie* de Diderot (Diderot, 1772).
9. Pour un examen de la continuité, voire de l’expansion des autres domaines de l’activité religieuse, voir Crouzet-Pavan, 2007 pour l’Italie et Rublack, 2005, pour la Réforme.
10. Le premier domaine a constitué l’objet des historiens d’art tels que Berenson ([1952] 2017), le second d’historiens des sciences tels que Needham (1954-).
11. Jardine, 1996.
12. Fontenelle, [1688] 1716 : 147.
13. Bolgar, 1954 : 96.
14. Bolgar, 1954 : 127.
15. Crouzet-Pavan, 2007 : 57.
16. Crouzet-Pavan, 2007 : 86.
17. Eckstein, 2005 : 6-7.
18. [La citation n’est pas d’Augustin mais de son commentateur J. L. Vives, cité ici dans une traduction de *La Cité de Dieu* de 1585 dont on a modernisé la graphie : Vives, *in* Augustin, 1585, Livre X, chap. iv : 279, *NdT.*] Augustin écrit également : « Il existe dans l’âme […] cette creuse et avide curiosité [qui] vise non pas à charmer la chair, mais à en faire un instrument d’expérience […]. C’est ce désir malsain qui fait exhiber en spectacle toutes sortes de phénomènes étonnants ; qui fait scruter les secrets

d’une nature qui nous dépasse, objets inutiles d’un savoir uniquement en quête de lui-même » (Augustin, 1998 [Livre X, § 35, 54 et 55] : 1017-1018.)
19. Vernant, [1979] 2006.
20. Assmann, [1984] 2001.
21. Berenson, [1952] 2017 : 42.
22. Beck, 1999 : 10.
23. D’autres Italiens en avaient déjà produit.
24. Bell, 2007 : 186.
25. Beck, 1999 : 12 [trad. modif., *NdT*].
26. Burckhardt, [1860] 2012 : 173, cité dans Crouzet-Pavan, 2007 : 346.
27. Crouzet-Pavan, 2007 : 346.
28. Evans-Pritchard, [1940] 1994.
29. Goody, [1997] 2006 : 90.
30. Chambers, 1903.
31. Goody, 1972 : 230, ligne 477.
32. Pour le Bagré, voir annexe 3.
33. Kristeller, 1990 : 20.
34. Crouzet-Pavan, 2007 : 511, 532 ; Gilli, 2004.
35. Bolgar, 1954 : 20.
36. Bolgar, 1954 : 48.
37. Bolgar, 1954 : 49.
38. Burke, [1998] 2002 : 13.
39. Bolgar, 1954 : 62.
40. Bolgar, 1954 : 62.
41. Bolgar, 1954 : 86.
42. Bolgar, 1954 : 86.
43. Bolgar, 1954 : 89.
44. Al-Maqqari, 1855-1861 : 256.
45. Hariz, 1922 : 110.
46. Toynbee, 1954 : 134-135.
47. Spufford, 2002 : 255.
48. En résumé à Gênes en 1235 ; voir Burns, 1981.
49. Spufford, 2002 : 357.
50. McDermott, 2006 : 43.
51. McDermott, 2006 : 48.
52. Eisenstein, 1979.
53. Goody et Watt, [1963] 2006.

54. McLuhan, [1962] 2017.
55. Ong, 1974.
56. La couronne du poète fut décernée à Mussato vingt-six ans plus tôt.
57. Cité par Innis, 1951 : 24.
58. Bernal, 1954.
59. Spufford, 2002 : 93.
60. L'importance du luxe est soulignée dans le travail de Sombart ([1911] 1923) et de Veblen ([1899] 1978).
61. Crouzet-Pavan, 2007 : 315.
62. Spufford, 2002 : 82.
63. Spufford, 2002 : 19.
64. Spufford, 2002 : 29.
65. Spufford, 2002 : 489.
66. Spufford, 2002 : 28.
67. Spufford, 2002 : 29.
68. Spufford, 2002 : 410.
69. Spufford, 2002 : 119.
70. Spufford, 2002 : 390.
71. Spufford, 2002 : 411.
72. Spufford, 2002.
73. Goody, 1998, chap. xi.
74. Hobsbawm, [2005] 2007 : 94.
75. Hariz, 1922 : 19.
76. Thapar, 2002 : 306.
77. Rostow, 1959.
78. Howard, 2000.
79. Gibb, 1950.
80. Zhang, 2006.
81. Khalidi, 2005.
82. Pour beaucoup, Aristote était connu comme le « premier grand enseignant », Robinson, 1996.
83. Pomeranz, [2000] 2010.
84. Carboni, 2007 : 15.
85. Ces chrétiens d'Inde du Sud étaient des nestoriens qui furent condamnés comme hérétiques par leurs coreligionnaires au ve siècle et pourraient avoir fui vers l'Inde dès le vi^e^ siècle.
86. Goitein, 1963.

87. Brotton, [2002] 2011 : 18 [trad. modif., *NdT*].

Notes

1. Elgood, 1951 : 153.
2. Les connexions étaient particulièrement fortes dans le commerce de l’étain et la ville était liée à Narbonne et Marseille en Méditerranée et à la Bretagne (Étienne, 1990 : 16).
3. Labouysse, 2005.
4. Iancu, 1995 : 57.
5. M. Bernal, communication personnelle et à paraître.
6. Brotons, 1997 : 199.
7. Brotons, 2005 : 183.
8. Brotons, 1997 : 188.
9. « *Sur leur demande** », Brotons, 1997 : 205.
10. Achebe, 2001.
11. Hobsbawm, [2005] 2007 : 95.
12. Dans le royaume wisigoth de Toulouse, les notables locaux sélectionnaient les docteurs et les professeurs (Labouysse, 2005 : 31-32).
13. Hariz, 1922 : 91.
14. Zuckerman, 1972.
15. Iancu, 1995 : 30.
16. Iancu, 1995 : 24.
17. Bourin, 1986 : 96.
18. Iancu, 1995 : 57.
19. Hariz, 1922 : 28.
20. Selon Clot (1999 : 270), il écrivit un texte en hébreu.
21. Hariz, 1922 : 30.
22. Leclerc, cité dans Hariz, 1922 : 38.
23. Toaff, 2000.
24. Blazy, 2001.
25. Bolgar, 1954 : 243.
26. Bolgar, 1954 : 243.
27. Bonnet, 1992.
28. Bonnet, 1992 : 27.
29. Troupeau, 1995.
30. Troupeau, 1995.
31. Pour un récit sur cette faculté, voir Troupeau, 1995.
32. Adams, 1966.

33. Goody, [1983] 2012.
34. Hariz, 1922 : 24.
35. Havelock, 1963 ; Goody et Watt, [1963] 2006.
36. Ce chapitre doit beaucoup au Dr Paul et au Dr Hélène Bras de Bouzigues, au Dr Gilbert Lewis de Barnes et, pour une visite à Salerne, au Pr Vanessa Maher de Vérone.

Notes

1. Augustin cite *Corinthiens* [Co, VIII, I, *NdT*] en approuvant : « La connaissance enfle ; c'est la charité qui bâtit » (AUGUSTIN, 2000 [IX, XX, *NdT*] : 363) et il commente : « Pour les bons anges, vile est cette science des réalités corporelles et temporelles dont s'enflent les démons » (365) ; la connaissance provient de Dieu et est sa création, non de celle de l'homme. Ce n'est pas un modèle possible pour une société de la connaissance.
2. REYNOLDS et WILSON, 1968.
3. BURKE, [1998] 2002 : 77.
4. BURKE, [1998] 2002 : 45.
5. GUTAS, [1998] 2005 : 266.
6. Voir BAKHLE, 2008.
7. BOUWSMA, 2002.
8. JURDJEVIC, 2007 : 249.
9. JURDJEVIC, 2007 : 251.
10. JURDJEVIC, 2007 : 251.
11. SKINNER, [1978] 2009.
12. Bien entendu, on enseignait et pratiquait le droit avant Bologne, par des professionnels même. Mais il se transmettait par le biais d'une instruction privée et l'apprentissage (comme dans les bureaux des premiers avocats) plutôt que dans des écoles de droit (BOLGAR, 1954 : 143).
13. GOODY, 1998.
14. GOODY et WATT, [1963] 2006.
15. FINLEY, 1972 : 20.
16. MIR-HOSSEINI et TAPPER, 2006 : 9.
17. RENAN, [1853] 2003.
18. DIOGÈNE LAËRCE (1999) : 73.
19. DUDLEY, 1937.
20. GOODY, 1998.
21. MALINOWSKI, [1935] 2002.
22. Voir également WORSLEY, 1997, sur les différents types de connaissance.
23. CHARBONNAT, 2007.
24. CHARBONNAT, 2007 : 55.
25. CHARBONNAT, 2007 : 54.
26. FINLEY, [1973] 1975 ; GOODY, [2006] 2010.
27. OLMSTEAD, 1948 : 328.

28. Olmstead, 1948 : 340.
29. Charbonnat, 2007 : 142.
30. Pour un exposé dans ses grandes lignes de la situation dans l'Iran récent, voir Mir-Hosseini et Tapper, 2006.
31. Goody, [1983] 2012.
32. Wroe, 1995.
33. Spufford, 2002 : 88.
34. Elsner, 1998 : 248.
35. Sisam, [1921] 1953 : ix-x.
36. Sisam, [1921] 1953 : xiii.
37. Sisam, [1921] 1953 : xx.
38. Sisam, [1921] 1953 : xxxi.
39. Reynolds et Wilson, 1968 : 110.
40. Bolgar, 1954 : 191.
41. Bolgar, 1954 : 201.
42. Al-Masudi, cité dans Gutas, [1998] 2005 : 145-146.
43. Gutas, [1998] 2005 : 148.
44. Ibn Ridwan, cité dans Gutas, 1998 [2005] : 151.
45. Charbonnat, 2007 : 170.
46. Witt, 2000.
47. Charbonnat, 2007 : 174.
48. Charbonnat, 2007 : 406.
49. Hobsbawm, [2005] 2007.
50. Gilson, 1944 : 386.
51. Gilson, 1944 : 397.
52. Gilson, 1944 : 406.
53. Goody, 1998, chap. xi.
54. Crouzet-Pavan, 2007 : 489.
55. Ginzburg, [1976] 1993.
56. Oppenheim, [1964] 1970.
57. Voir Southern (1970 : 29 et suiv.) pour une analyse plus complète des sens du terme « humanisme ».
58. Crouzet-Pavan, 2007 : 489.
59. Lewis, 2002.
60. Dumont, [1963] 1993.
61. Goody, [1986] 2018.
62. Elias, [1939] 1991.

63. Brotton, [2002] 2011.
64. Howard, 2000.
65. Caskey, 2004.
66. Lewis, 2002.
67. Voir Miller, 1961 : 96.

Notes

1. Sur ce chapitre, voir notamment le travail de Hodgson, 1974.
2. Gutas, [1998] 2005 : 38.
3. Waldman, 1997 : 109.
4. Labib, 1969 : 81.
5. Labib, 1969 : 82.
6. Labib, 1969 : 85.
7. Labib, 1969 : 87.
8. Waldman, 1997 : 114.
9. Il semble avoir été le premier à réfléchir sur les diverses sources de la loi islamique et sur la façon d'en faire découler des injonctions concrètes.
10. Voir le Coran, notamment la sourate III.
11. Irwin, 1996 : 40.
12. Il est rarement possible de généraliser à tous les lieux et époques dans la civilisation islamique. Dans la Turquie ottomane, la Perse safavide et dans l'Inde moghole, certaines sciences rationnelles faisaient partie intégrante du cursus.
13. Robinson, 1996 : 220.
14. Robinson, 1996 : 230.
15. Le courant principal du soufisme se conformait à la loi mais visait un sens profond. Ce fut la synthèse réalisée par al-Ghazali et qui régna jusqu'au salafisme antisoufi moderne.
16. Mahomet fait seulement usage du mot au sens général d'effort (en matière de foi, dans ce cas), par exemple à la sourate IX, 19-20.
17. Irwin, 1996 : 37.
18. Saliba, 2007 : 1.
19. Pokorny, 2009 : 51.
20. Leclerc, 1876, 1 : 3.
21. Gutas, [1998] 2005 : 44.
22. Gutas, [1998] 2005 : 47.
23. Gutas, [1998] 2005 : 65.
24. Gutas, [1998] 2005 : 220-221. Il y avait eu des traductions du sanskrit vers le pehlvi aux époques préabbassides, surtout de tables astronomiques. Mais c'est durant le règne d'al-Mansur qu'une ambassade indienne arriva, dont un membre apporta avec lui des tables qui furent traduites et publiées sous le titre *Zij al-Sindhind*. Elles furent utilisées par al-Fazari.

25. Gutas, [1998] 2005 : 84-85.
26. Gutas, [1998] 2005 : 96.
27. Kraemer, 1986 : 76.
28. Sarton, 1927 : 423-424.
29. Khairallah, 1946 : 24.
30. Siddiqi, 1959 : 6-7. Porter (1997) nie l'existence de la moindre preuve d'une telle école, mais paraît ergoter sur la signification du terme « école » : on y étudiait certainement la médecine et l'on trouve un grand hôpital (*bimaristan*) fondé par l'empereur sassanide Chapour Ier au IIIe siècle. La littérature scientifique documente un pôle médical important aux VIe et VIIe siècles. Les *bimaristans* étaient des hôpitaux (gratuits) dotés de médecins spécialistes et l'on peut supposer qu'il existait plusieurs types d'établissements de soins de plus petite taille.
31. Djebbar, 2005 : 72.
32. Gutas, [1998] 2005 : 184.
33. Gutas, [1998] 2005 : 100 et suiv. Cependant, le terme « Maison de la sagesse » semble avoir été utilisé pour les bibliothèques des palais en général qui manifestement existaient à l'époque préislamique.
34. Djebbar, 2005.
35. Jacquart, 2005 : 56.
36. Waldman, 1997 : 115.
37. Kraemer, 1986 : 152 ; voir également Frye, 1965.
38. Herrenschmidt, 2007 : 179.
39. Robinson, 1996 : xx-xxi.
40. Jacquart, 2005 : 102.
41. Djebbar, 2005 : 23.
42. Gutas, [1998] 2005 : 231.
43. Gutas, [1998] 2005 : 251.
44. Voir Gutas, [1998] 2005 : 254.
45. Gutas, [1998] 2005 : 186 [trad. modif., *NdT*].
46. Jacquart, 2005 : 89. Celles qui sont attestées au début du XIIIe siècle furent Bologne, Paris, Oxford et Modène. Après Cambridge (1209), plusieurs autres firent leur apparition (Valladolid, Salamanque, Montpellier, Padoue, Naples, Toulouse) à la fin des années 1220.
47. Même si la théorie de Copernic était héliocentrique, alors que celle d'al-Shatir était géocentrique, Kennedy et Roberts affirment que les détails mathématiques étaient identiques (Kennedy et Roberts, 1959 : 227-235).

48. Mais voir Saliba, 2007. On voit chez Ibn Masanayh dans quelle mesure al-Ma'mun interdisait de disséquer les êtres humains même si cela n'était pas explicitement interdit par la loi islamique, la dissection ne semble pas avoir été pratiquée à l'époque médiévale. Des inhibitions existaient dans le judaïsme et dans le christianisme primitif.
49. Waldman, 1997 : 117.
50. Kraemer, 1986 : 211 et suiv.
51. Kraemer, 1992 : 13-20.
52. Kraemer, 1986 : vii.
53. Wiet, 1961 : 134.
54. Lopez, 1962.
55. Gutas [1998] 2005 : 232.
56. Kraemer, 1992.
57. Kraemer, 1986 : 209.
58. Djebbar, 2005, même si cette affirmation est controversée car, au xviie siècle, il y avait des évolutions intellectuelles significatives dans diverses régions du monde islamique.
59. Robinson, 1996 : 228.
60. Jacquart, 2005 : 104.
61. Voir Lopez, 1962, et Kraemer, 1992, sur le paradoxe de l'économie atone et de l'éclat culturel.
62. Crone, 1996 : 31.
63. Kraemer, 1986 : notamment 115.
64. Certaines des raisons alléguées pour le soi-disant déclin sont purement « *whiggish* », comme par exemple l'analyse des raisons pour lesquelles l'« Islam » n'a pas connu de « révolution scientifique ». L'affirmation est plus controversée que ce que Djebbar suggère, car de plus grandes dévastations que celles causées par les croisades ou les Mongols furent engendrées par la Peste noire au milieu du xive siècle, ce qui a pu décimer un tiers ou un quart de la population urbaine.
65. Kraemer, 1986 et 1992.
66. Jacquart, 2005 : 88.
67. Alphonse VI de Castille reprit Tolède, dont il exigeait déjà un tribut, en 1085.
68. Kraemer, 1986 : 286.
69. Goody, 1998. Il y a un grand nombre de ces poètes de toutes conditions dont l'œuvre a été en partie conservée et qui ont très certainement influencé

les vers occitans et catalans du XIe siècle et du XIIe siècle ; les descriptions de chevaux, de plantes, de femmes, d'oiseaux et d'autres éléments de la nature, et les types de vanités poétiques, de figures, d'attitudes et de raffinements que l'on trouve dans les œuvres des troubadours sont absents de la poésie latine médiévale proprement dite, mais apparaissent dans le corpus hispano-arabe, issu en dernier ressort des premiers poètes abbassides tels qu'Abu Nuwas. Certaines des expressions et des vanités (comme celles de la langue des oiseaux) peuvent être encore identifiées un siècle plus tard dans Chrétien de Troyes. Les plus anciens témoignages qui nous sont restés (les chansons assez rudimentaires de Guillaume d'Aquitaine) sont pour une large part monorimés (la même rime tout au long du poème). Même les *chansons de geste** antérieures sont écrites sur le modèle de l'assonance unique, ce qui n'est pas commun dans la poésie médiévale latine, alors que la monorime est un trait régulier du vers arabe.

70. Miquel, 1995 : 177.

71. Schimmel, 1997 : 67.

72. Cette idée d'âge d'or est une construction du XIXe siècle ; les thèmes (souvent homoérotiques) et le style (très orné et maniéré) n'avaient pas la faveur des orientalistes occidentaux et des critiques littéraires arabes occidentalisés.

73. Bassar ibn Burd, 1972 : 72.

74. Miquel, 1995 : 177.

75. Pellat, [1976] 2002 : 157.

76. Ben Achour, 1995 : 310.

77. Ben Achour, 1995 : 332.

78. Ou influencées par les bouddhistes indiens, voire les hindous : les deux religions avaient des monastères dans la région.

79. Le Coran approuve généralement la Torah juive (notamment Exode, 20:4, Lévitique, 26:1, etc., surtout Deutéronome, 5:8, sur la ressemblance façonnée par l'homme), et de fait reproduit l'orientation de la plupart des commandements, si ce n'est ce dernier.

80. Saliba, 2007 : 235. En tout cas, il y a eu des destructions considérables de bibliothèques, on dit que le Tigre prit la couleur de l'encre d'impression.

81. Pamuk, [1998] 2003 : 593.

82. Pamuk, [1998] 2003 : 289.

83. Pamuk, [1998] 2003 : 285-286. Tant Muhammad d'Ispahan que le prince Ismaël Mirza sont peut-être des inventions de l'auteur.

84. Selon le hadith d'al-Bukhari, écrit environ deux-cents ans plus tard, sans doute autour de 830 ; il y a également d'autres hadith, moins sévères, sur ce sujet transmis par lui.
85. Nusret Hodja est probablement basé sur le modèle du puritain Mehmed de Birgi (1522-1573).
86. Pamuk, [1998] 2003 : 204.
87. Pamuk, [1998] 2003 : 208.
88. Pamuk, [1998] 2003 : 439.
89. Pamuk, [1998] 2003 : 457.
90. Pamuk, [1998] 2003 : 465.
91. Weber, [1921] 2014.
92. Musallam, 1996 : 176.
93. Waldman, 1997 : 104.

94. Goody, 1967 : 104.
95. Dale, 1996 : 64.
96. Chardin, [1711] 1740 : 88 [orthographe modernisée, *NdT*]. De la même façon, dans ce qu'on a appelé la *pax mongolica* sous le règne de Gengis Khan, puis de nouveau sous Tamerlan (xiii[e] siècle et xiv[e] siècle), on a dit qu'un homme pouvait marcher d'un bout à l'autre de l'empire (par exemple d'Anatolie jusqu'à la mer de Chine) avec un récipient plein d'or sur la tête sans être volé.
97. Le statut préislamique de la Mecque est une question ouverte. La tribu de Mahomet, celle de Quraych, s'occupait du temple de la Kaaba (voir Crone, 1996).
98. Voir Dols, 1977.
99. Chaliand, [1995] 2005 : 143.
100. Fennell, 2005 : 237n.
101. Ibn Khaldûn, 2002 : 1083 (VI, 42).
102. De l'arabe *dhikr*, « commémoration d'Allah ».
103. Landau, 1997 : 69.
104. Ze'evi, 2006, consacre un chapitre à l'élément sexuel dans le théâtre d'ombres.
105. Ben Achour, 1995 : 337.
106. Miquel, 1995 : 165.
107. On se souvient d'Ibn Hazm dans le monde islamique avant tout comme un savant religieux de l'école Zahirite et un « hérésiologue » qui s'adonnait aux belles-lettres en prose.
108. Clot, 1999 : 137.
109. Jacquart, 2005 : 101-102, citant Saïd al-Andalusi, *Kitab Tabaqat al-Umam*.
110. Clot, 1999 : 189.
111. Clot, 1999 : 271.
112. Clot, 1999 : 273.
113. Sur la Renaissance du xii[e] siècle, voir Southern, 1953 et 1970, ainsi que Bolgar, 1954.
114. Irwin, 1996 : 57.
115. Miquel, 1995.
116. Miquel, 1995 : 185.
117. *Kitab fi Ma'rifat al-Hiyal al-Handasiyyah*, cité dans Atil, 1981: 255 et suiv.

118. *Jami al-Tawarikh*, un « recueil de chroniques ».
119. Waldman, 1997 : 122.
120. Waldman, 1997 : 122.
121. Extrait issu de son autobiographie *Al-ta'rif bi Ibn Khaldûn wa Rihlatuhu Gharban wa Sharkan*, Ibn Khaldûn, 2002 : 163.
122. *Réfutation des logiciens*.
123. Ettinghausen, 1970 : 131.
124. Musallam, 1996 : 191.
125. Atil, 1981 : 14 ; voir aussi Howard, 2007.
126. Atil, 1981 : 55. La poterie bleu et blanc au cobalt était connue en Europe depuis la fin du xvi[e] siècle, à fin de la dynastie des Ming et pendant la dynastie des Qing ; elle était produite en masse dans la province du Jiangxi à partir de la fin de l'époque des Yuan (début du xiv[e] siècle), et son influence en Égypte dès le milieu du xiv[e] siècle montre à quel point les Mamelouks étaient au cœur du commerce mondial.
127. Atil, 1981 : 15, 50 et suiv.
128. Atil, 1975 ; 1981 : 55.
129. Atil, 1981 : 15.
130. Atil, 1981 : 15.
131. Ibn Khaldûn, 2002 : 162.
132. Atil, 1981 : 17.
133. Atil, 1981 : 223.
134. Atil, 1981 : 224-225.
135. S'agissant de l'usage des vêtements ecclésiastiques, il paraît improbable que les inscriptions mameloukes sur les soies aient été jamais lues à proprement parler soit par les acheteurs européens du Nord, soit par les producteurs chinois.
136. Irwin, 1996 : 69.
137. Voir Gutas, [1998] 2005 : 261 et suiv.
138. Goody, [2006] 2010.
139. Waldman, 1997 : 127.
140. Pamuk, [1998] 2003.
141. Lopez, 1962.
142. Les Almohades étaient des acharites convaincus, mais les wahhabites les considéraient comme des hérétiques.
143. Le terme « wahhabite » est une injure utilisée par les adversaires du mouvement. Ils se décrivent eux-mêmes comme « salafistes ».

144. Par exemple, en architecture, l'Islam a pu être à l'origine de l'arc gothique (Ben Achour, 1995 : 337).
145. Djebbar, 2005 : 161.
146. Djebbar, 2005 : 163-164.
147. Son accent mis sur les transformations résultant de la presse d'imprimerie a été remis en cause par Adrian Johns (2002), mais, en fait, aucun de ces auteurs n'a introduit d'éléments de comparaison. Eisenstein limite ses observations à l'Europe et Johns à l'Angleterre : aucun n'accorde d'attention à la communication dans les sociétés avant l'apparition de l'écriture, voire avant l'apparition de la presse.
148. Mais la *Nahda* n'est pas toujours considérée comme un phénomène islamique, puisque nombre de ses figures centrales étaient des Arabes chrétiens.

Notes

1. Cohen, 1997 : 393-399.
2. Voir Berenson, [1950] 1952 ; Julius, 2000 : 4.
3. Zafrani, 1996 : 33 ; voir aussi 1995 : 212.
4. Zafrani, 1996 : 152.
5. Doutté, 1908.
6. Zafrani, 1996 : 159. Cette citation est d'Ibn Abd Rabbih ; on trouve des termes similaires dans Attar, Amir Khosrow (*Kafi-e-ishqam, musalmani mara darkar nist*) et d'autres divers auteurs.
7. Zafrani, 1996 : 44.
8. Zafrani, 1996 : 136.
9. Zafrani, 1996 : 126.
10. Miquel, 1995 : 104.
11. Zafrani, 1995 : 259.
12. Zafrani, 1996 : 81.
13. Zafrani, 1995 : 275.
14. Zafrani, 1995 : 246.
15. Zafrani, 1995 : 247.
16. Zafrani, 1996 : 87.
17. Zafrani, 1996 : 89.
18. Zafrani, 1996 : 113.
19. Zafrani, 1996 : 139.
20. Waldman, 1997 : 104.
21. Léon de Modène, [1637] 1998 : 26 [trad. modif., *NdT*].
22. Maimon, [1792-1793] 2012 : 278.
23. Maimon, [1792-1793] 2012 : 268.
24. Maimon, [1792-1793] 2012 : 232-233.
25. Maimon, [1792-1793] 2012 : 220.
26. Hobsbawm, [2005] 2007 : 93.
27. Hobsbawm, [2005] 2007 : 94.
28. Zafrani, 1996 : 315.
29. Hobsbawm, [2005] 2007 : 94 [trad. modif., *NdT*].
30. Miller, 2006 : 112.
31. Zafrani, 1996 : 309.
32. Zafrani, 1996 : 360.
33. Hobsbawm, [2005] 2007 : 96.

34. Zafrani, 1996 : 126.
35. Zafrani, 1996 : 126, d'après l'œuvre du xi[e] siècle de Moïse ibn Ezra (1993).
36. Jacquart, 2005 : 46.
37. Hobsbawm, [2005] 2007 : 93.
38. Zafrani, 1996 : 70.
39. Goldstein, 1965 : 16.
40. Goldstein, 1965 : 12.

Notes

1. Il s’agit d’une longue tradition en vigueur à Mathoor et Hosahalli dans le Karnataka (où un certain nombre de familles musulmanes le parlent aussi) ; il y a aussi de nombreux locuteurs du sanskrit qui en font usage pour la conversation en deuxième langue à Mohaka près de Jabalpur dans le Madhya Pradesh, à Varanasi dans un certain nombre de grandes cités templières de la ceinture gangétique et au Sud.
2. Mitter, 2001 : 9.
3. Thapar, 2002 : 129.
4. Cette absence (et le rôle de l’art grec) est aujourd’hui controversée.
5. En termes religieux, l’aniconisme était pour l’essentiel une cristallisation de tendances et d’éléments déjà présents au sein de l’hindouisme – sans doute peu différents des éléments et sentiments protestants préexistants dans le catholicisme de l’Europe du xv[e] siècle.
6. Subbarayappa, 1971 : 572.
7. Thapar, 1997 : 43.
8. Thapar, 1968, 1 : 19-20.
9. Thapar, 2002 : 80.
10. On pense maintenant que ce grenier est une « grande salle » (Kenoyer, 1998 : 64 ; Guha, 2005) et l’on a quelques doutes au sujet de l’existence des temples-montagnes.
11. Voir Lal (1997) qui doute de cette identification en raison du fait que l’objet est trop général. L’archéologue Marshall n’a trouvé nulle trace de temple à Mohenjo-Daro, et il existe des explications alternatives de ce qui semblait être un phallus, dont l’icône était déjà assez répandue dans certaines cultures antiques (à Rome par exemple). Pour ce qu’il s’agit de Shiva, le terme apparaît seulement sous une forme adjectivale dans les Veda en relation avec Rudra, le dieu à partir duquel Shiva est supposé avoir évolué dans les purana, où l’on ne trouve nulle trace de culte phallique à l’époque védique.
12. Schmandt-Besserat, 1996.
13. Kenoyer, 1998 : 41.
14. Kenoyer, 1998 : 101.
15. Voir les annexes de Lal, 1997, qui rejette les différentes hypothèses d’immigration aryenne. Pour un propos similaire, bien que reposant sur une série de raisons différentes, voir Kennedy, 1995 : 46-66.

16. Thapar, 2002 : 85.
17. Thapar, 1997 : 36.
18. Cité dans Winternitz, [1907] 1981, 1 : 22.
19. Macdonell, [1917] 1993 : xi-xii.
20. Winternitz, [1907] 1981, 1 : 270.
21. Winternitz, [1907] 1981, 1 : 288.
22. Winternitz, [1907] 1981, 1 : 27.
23. Thapar, 2002 : 101.
24. Thapar, 2002 : 111.
25. Thapar, 2002 : 126.
26. Thapar, 2002 : xxii.
27. Goody, [2010] 2014 : chap. iv.
28. Goody et Gandah, 2002 : xiii-xxvii.
29. Thapar, 2002 : xxiii.
30. Goody, [1987] 1994.
31. Basham, 1967 : 32.
32. Basham, 1967 : 40.
33. Thapar, 2002 : 163.
34. Goody et Gandah, 2002.
35. Winternitz, [1907] 1981, 1 : 298.
36. Goody, [1977] 1978.
37. Dans Chadwick, 1932, par exemple.
38. Thapar, 1997 : 36.
39. Thapar, 1997 : 36.
40. L'impact de la *bhakti* peut être perçu dans les politiques locales et la religion après le viie siècle ec, surtout à partir de l'époque Chola jusqu'au xvie ou xviie siècle ec. Au premier millénaire de l'ère commune, le culte brahmane prend ses marques, mais identifier alors une religion hindoue, et pour la période des hymnes védiques, peut être égarant.
41. Toynbee, 1954 : 79.
42. Basham, 1967 : 249-250.
43. Goody, [1986] 2018.
44. Peut-être « fondé sur la matérialité », « basé sur le temporel » ; le terme semble avoir été une invention bouddhique.
45. Littéralement : « réalité-déluge-lion », autrement dit le réalisme est le réalisme du fléau.

46. Abu'l Fazl fait toujours référence à ses adeptes comme une force appréciable à la fin du XVI[e] siècle ; ils assistaient à une conférence faite par Akbar (Abu'l Fazl ibn Mubarak, [1868-1894] 1977-1978, 3 : 217-218).
47. D. Chattopadhyaya, 1959 : xvi.
48. Madhavacarya, 1914, chap. I.
49. Needham, 1956 : 33 et suiv. ; D. Chattopadhyaya, 1959 : 335.
50. Subbarayappa, 1971 : 581.
51. Goody, 1972.
52. Shastri, 1930.
53. Shastri, 1930.
54. Shastri, 1930 : 22.
55. D. Chattopadhyaya, 1959 : 335.
56. D. Chattopadhyaya, 1959 : 64.
57. Basham, 1967 : 46.
58. À propos des textes bouddhiques et jaïns, Basham écrit qu'ils ont été transmis par bouche-à-oreille pendant des siècles (Basham, 1967 : 46), mais qu'à la différence des Veda, ils se transformèrent au fil du temps. Comment pouvons-nous le savoir ? Selon la description de Basham, c'était un âge de grande effervescence intellectuelle et spirituelle !
59. Sen, 1971 : 38.
60. Sen, 1971 : 42.
61. Mais la paternité et la date du texte sont sujettes à discussion.
62. Basham, 1967 : 366.
63. Le premier témoignage de dons de terre provient de l'époque Satavahana, pas avant le I[er] siècle EC.
64. Thapar, 2002 : 258.
65. Majumdar, 1971 : 223.
66. Majumdar, 1971 : 259.
67. Jacquart, 2005 : 83.
68. Mookerji, 1951 : 557.
69. Voir Watters, 1904.
70. Thapar, 1997 : 50.
71. Basham, 1967 : 490.
72. Sen, 1971 : 165.
73. Subbarayappa, 1971 : 584.
74. Subbarayappa, 1971 : 592.
75. Sen, 1971 : 212.

76. Basham, 1967 : 66.
77. Les drames sanskrits était-ils en partie inspirés par les gréco-bactriens ?
78. Thapar, 1997 : 47.
79. M. R. Sastri, selon D. Chattopadhyaya, 1959 : 17.
80. Rowland, 1953 : 129.
81. Rowland, 1953 : 129-130.
82. Rowland, 1953 : 130.
83. Rowland, 1953 : 129.
84. Rowland, 1953 : 138.
85. Rowland, 1953 : 138.
86. Rowland, 1953 : 138.
87. Rowland, 1953 : 145.
88. Rowland, 1953 : 180.
89. On ne la considère plus comme une période féodale mais comme la période des royaumes régionaux, des marchés, de l'essor économique, de la croissance de la population, de l'« empaysanisation » et de la formation de nombre de groupes *jati* (castes). Voir B. Chattopadhyaya, 1994.
90. Basham, 1967 : 77.
91. Stein, 1989 : 140-146.
92. Rubiés, 2000 : 237.
93. Nilakanta Sastri, 1975 : 264.
94. Nilakanta Sastri, 1975 : 307, 274.
95. Nilakanta Sastri, 1975 : 284.
96. Rubiés, 2000 : 232.
97. Basham, 1967 : 481.
98. Irwin, 1996 : 72-73.
99. Khan, 1981 : 146.
100. Chaudhuri, 2004.
101. Spear, 1997 : 95.
102. Shukla, 1969.
103. Spear, 1997 : 96.
104. Wolpert, 1997 : 98.
105. Il fut par la suite emprisonné et envoyé à Mandalay, puis gracié par le Conseil privé sur la demande de Max Müller.
106. Non seulement l'histoire marathe et l'hindouisme orthodoxe étaient pour lui une source d'inspiration, mais également les mathématiques indiennes et l'astronomie. Son livre *Orion or Researches into the Antiquity*

of the Vedas (Orion, ou Recherches sur l'ancienneté des Veda) faisait usage de l'astronomie (comme nombre l'ont fait avant et après lui) pour faire remonter la culture védique au IVe siècle AEC.

107. Nous devons cette observation au Pr Srinivasan.
108. Thapar, 2002 : 280.
109. Thapar, 2002 : 280.
110. Thapar, 2002 : 281.
111. Thapar, 2002 : 281.
112. Thapar, 2002 : 281.
113. Thapar, 2002 : 282.

Notes

1. Gernet, [1972] 1990 : 262.
2. On pense souvent actuellement que la suppression entre 843 et 845 du bouddhisme était un retour en arrière temporaire et que le bouddhisme chan (zen) prospéra au cours de la dynastie des Song. Le déclin institutionnel du bouddhisme s'accéléra à la fin du xe siècle parce que, à partir de 983, tous les moines bouddhistes et les ex-moines furent interdits de concours. Des attaques réellement destructrices eurent lieu depuis le début jusqu'au milieu de l'époque des Ming lorsque le gouvernement central donna l'ordre de fermer la plupart des temples. Le gouvernement local s'en prit aux biens des temples, des lignées prirent le contrôle de ce qui restait en place, notamment les tombes des ancêtres et les champs qui s'y rattachaient et dont s'occupaient jusqu'alors les moines.
3. Jusque dans les années 1950, il n'existait pas de terme tel que « néoconfucianisme » (aux États-Unis). En langue chinoise, on appelle cela *Daoxue* (l'école de la voie) ou *Lixue* (l'école du principe).
4. Cette idée a été récemment remise en cause sur des fondements textuels et archéologiques, car le seul texte chinois est des plus vagues, affirmant simplement : « les caractères étaient faits sur le même mode. »
5. Gernet, [1972] 1990 : 213.
6. Fu *et al.*, 1986.
7. La langue chinoise n'avait pas de caractère pour la religion jusqu'à il y a environ un siècle lorsqu'un néologisme japonais *zongjiao* fut adopté. Elle utilisait le caractère *jiao*, signifiant « enseignements », afin d'indiquer quelles idées étaient avancées par les confucéens, les taoïstes et les bouddhistes ou autres « sectes religieuses ».
8. Needham, 1956 : xxiv.
9. Needham, 1956 : 430-431.
10. Needham, 1956 : 12.
11. Mote, 1999 : 326.
12. Needham, 1981 : 11 (même si Thapar en évoque bel et bien un s'agissant de l'Inde).
13. Needham, 1981 : 11.
14. Needham, 1981 : 27 et suiv.
15. Needham, 1981 : 25.

16. À l'appui de témoignages archéologiques, certains chercheurs occidentaux retracent désormais l'origine et le développement des techniques du bronze dans les steppes aux troisième et second millénaires AEC. Les savants chinois n'ont pas adhéré à cette approche, en partie par ignorance des recherches sur ces sites étrangers.
17. GERNET, [1972] 1990 : 82.
18. CLUNAS, 1997 : 26.
19. MOTE, 1999 : 737.
20. Le confucianisme se préoccupait en premier lieu de la famille, aussi n'a-t-il jamais complètement rejeté la naissance même dans les fonctions officielles.
21. GERNET, [1972] 1990 : 68.
22. CLUNAS, 1997 : 29.
23. GAZAGNADOU, 1994 : 23.
24. GAZAGNADOU, 1994.
25. GOEPPER, 1995 : 281.
26. GERNET, [1972] 1990 : 36.
27. GOEPPER, 1995 : 281. À la fin du VIIIe siècle, un Premier ministre avait trente-mille rouleaux dans sa bibliothèque et au moins trois autres hommes en possédaient vingt-mille.
28. BALAZS, 1964 : 175.
29. BALAZS, 1964 : 140.
30. CLUNAS, 1997 : 43.
31. GERNET, [1972] 1990 : 148.
32. LEE, 1991.
33. CLUNAS, 1997 : 109.
34. BALAZS, 1964 : 187 [la traduction anglaise que Goody cite avait rendu le mot « renouveau » du texte original français paru en 1961 par le terme « renaissance », *NdT*].
35. GERNET [1972] 1990 : 180.
36. TWITCHETT, 1997 : 83.
37. NILAKANTA SASTRI, 1975 : 332.
38. ELMAN et WOODSIDE, 1994 : 545.
39. COOPER, 1973 : 20.
40. COOPER, 1973 : 20.
41. COOPER, 1973 : 22.
42. COOPER, 1973 : 37.

43. Cooper, 1973 : 172.
44. Demiéville, 1962.
45. Gernet [1972] 1990 : 242.
46. Balazs, 1964 : 146.
47. Gernet [1972] 1990 : 244-245.
48. Gernet [1972] 1990 : 257.
49. Certains chercheurs occidentaux pensent que le bouddhisme chan atteignit son sommet à l'époque des Song.
50. Mote, 1999 : 323.
51. Elvin, 1973 : 179.
52. Les principales figures néoconfucéennes ne vivaient pas à Hangzhou.
53. Hu, 1934 : 52.
54. Needham, 1956 : 493.
55. Elvin, 1973 : 113.
56. Elvin, 1973 : 179.
57. Elvin, 1973 : 198.
58. Elvin, 1973 : 180.
59. De nombreuses études récentes occidentales remettent en question la fin de l'influence bouddhique. On le voit s'épanouir avec les Song et s'affaiblir sous les Ming. Mais sur le plan institutionnel, il était entravé.
60. Gernet [1972] 1990 : 290.
61. Gernet [1972] 1990 : 291.
62. Gernet [1972] 1990 : 300.
63. Gernet [1972] 1990 : 301.
64. Gernet [1972] 1990 : 303.
65. Gernet [1972] 1990 : 304.
66. Gernet [1972] 1990 : 305.
67. Benn, 2004 : 225.
68. Benn, 2004 : 294.
69. Elvin, 1973 : 181.
70. Elvin, 1973 : 180.
71. Elvin, 1973 : 179.
72. Eisenstein, 1979.
73. McDermott, 2006.
74. Barnhart, [1997] 2003 : 96.
75. Barnhart, [1997] 2003 : 96.
76. Mote, 1976 : 4.

77. Barnhart, [1997] 2003 : 100.
78. Barnhart, [1997] 2003 : 122 [trad. modif., *NdT*].
79. Barnhart, [1997] 2003 : 123 [trad. modif., *NdT*].
80. Mote, 1999 : 151.
81. Mote, 1999 : 326.
82. Mote, 1999 : 151.
83. Barnhart, [1997] 2003 : 129.
84. Barnhart, [1997] 2003 : 129.
85. À la fin du xii[e] siècle, si ce n'est du xi[e] siècle, les navires de mer chinois pouvaient avoir des cargaisons allant jusqu'à cinq-mille piculs [trois-cents tonnes, *NdT*] et transporter entre cinq et six-cents personnes. De tels navires étaient rares, cependant, et la plupart des gros bateaux étaient dotés de deux mâts, pouvant transporter des cargaisons de deux-mille piculs [cent-vingt tonnes, *NdT*] ou plus et un équipage de moins de cent personnes.
86. Mote, 1999 : 324, ainsi que pour une large part du paragraphe.
87. Gernet, [1972] 1990 : 290-306 (chap. ii, livre 5).
88. Mote, 1999 : 325.
89. Elvin, 1973 : 314.
90. Elvin, 1973 : 292.
91. À propos du capitalisme, voir Xu et Wu, 2000, pour une conception complètement opposée, les interactions avec l'Occident étant un facteur important.
92. Elman et Woodside, 1994 : 550.
93. La Chine du Nord a été si longtemps sous domination étrangère que les gens du peuple ont adopté un nombre surprenant de coutumes étrangères, horrifiant ainsi les Chinois instruits, surtout ceux du Sud. Mais cette pratique s'était bien sûr déroulée sur des siècles, à l'époque impériale depuis au moins le iii[e] siècle ec.
94. Silbergeld, 1997 : 110.
95. Mote, 1999 : 507.
96. Mote, 1991 : 337.
97. Mote, 1999 : 775. Cela est improbable, en comparaison avec les Hollandais et les Anglais du xvi[e] siècle et les Japonais à partir du xviii[e] siècle. Bien entendu, il est difficile de comparer la « littératie » dans les deux écritures car elles signifient des choses assez différentes. Les littératies hollandaise, anglaise et suédoise étaient bien sûr liées à la religion.
98. Mote, 1991 : 338.

99. Mote, 1999 : 769.
100. Mote, 1999 : 772.
101. Mote, 1999 : 773.
102. Les voici : l'œuvre pionnière, sexuellement explicite, *Fleur en fiole d'or* (Jin Ping Mei, d'après des éléments des noms des trois principaux personnages), écrit en prose avec des fragments de poésie classique, *Au bord de l'eau* (Shui hu zhuan, un livre de gangsters, sur lequel une des scènes principales de *Fleur en fiole d'or* est basée) ; *La Pérégrination vers l'ouest* (Xi you ji) et *Les Trois Royaumes* (San guo yan yi). L'autre grand roman classique chinois, *Le Rêve dans le pavillon rouge* (Hong lou meng) devait paraître à l'époque de la dynastie des Qing.
103. Lee, 1991.
104. Lee, 1991 : 352.
105. Lee, 1991 : 355.
106. Lee, 1991 : 356.
107. Mote, 1999 : 763.
108. Balazs, 1964 : 102.
109. Zurndorfer, 2006.
110. Mote, 1999 : 928.

111. La force de la connexion de ce mouvement entre les sciences empiriques et l'examen textuel est toujours perceptible dans l'usage moderne du terme *kaozheng* 考証 pour la critique textuelle.
112. La dimension philosophique de ces convictions est plus clairement exposée dans son œuvre *Yuan shan* (Enquête sur les divinités). Sa perspicacité s'agissant de critique textuelle se démontre pleinement dans ses commentaires sur le sens de Mencius.
113. Clunas, 1997 : 223.
114. Des restrictions existaient par moments pour des « représentations » populaires d'images d'empereurs passés ou présents, surtout ceux morts de longue date, mais cette loi d'origine Ming était timidement appliquée.
115. Il n'y avait en réalité pas de théâtre classique en Chine ; il n'apparaît pas clairement avant les xii[e]-xiii[e] siècles, surtout dans les villes. Les représentations théâtrales en Chine venaient des fêtes villageoises et les témoignages de leurs productions devant les autorités tutélaires du village ou pour quelque autre dieu remontent aux Song. Par la suite, sous les Mongols, surtout au nord de la Chine, le théâtre était écrit par des lettrés et était joué dans les villes.
116. Autrement dit, elles ne punissaient pas de telles recherches, comme l'Église le fit par moments au début des Temps modernes, pas plus qu'elles ne les récompensaient. Elles récompensaient, avec ses charges gouvernementales et leurs privilèges sans fin, ceux qui maîtrisaient, et passaient le plus clair de leur vie à maîtriser des savoirs non scientifiques, c'est-à-dire les textes confucéens, qui n'encourageaient pas à remettre en cause le système.
117. Needham, 1986 : 11-12.
118. Mote, 1999 : 965.
119. Mote, 1999 : 966.
120. Je dois cette observation au Dr McDermott qui a récemment voyagé en Chine.

Notes

1. Panofsky [1960] 1993 : 100.
2. Moraliste anonyme, cité dans Panofsky [1960] 1993 : 117.
3. Dale, 1996 : 78.
4. Hodgson, 1974, 2 : 490.
5. Hodgson, 1974, 2 : 570.
6. Hodgson, 1974, 2 : 571.
7. Childe, [1942] 1963 : 197 [trad. modif., *NdT*].
8. Childe, [1942] 1963 : 198.
9. Childe, 1958 : 73 ; Gathercole, 1994 : 34.
10. Les deux étaient naturellement des sociétés à littératie et faisaient certainement retour au passé. Cependant, la première se tournait vers la Chine, la seconde originellement vers le passé sassanide, puis vers la culture islamique. Sur l'Empire sassanide (226 EC – Islam), voir la synthèse dans Hodgson, 1974, 1 : 137 et suiv., surtout pour ses activités littéraires, ses réalisations agricoles (irrigation) et commerciales (vers l'est), ses relations avec le Nord de l'Inde (bouddhisme et médecine) et avec la Chine (soie).
11. Furet et Ozouf, 1977.
12. Brinker, 2001 : 13.
13. Elvin, 1973.
14. Jardine, 1996.
15. Toynbee, 1954.
16. Niezen, 1991 : 230.
17. Voir Pollock, 2006.
18. Needham, 1956.
19. Jardine, 1996.
20. Jardine, 1996 : 34.
21. Burke [1998] 2002 : 10 [trad. modif., *NdT*] ; Burckhardt, [1860] 2012.
22. Brotton et Jardine, 2000.
23. Irwin, 1996 : 53.
24. Clunas, 1991.
25. Goody, 1998 ; Goody, [1993] 1994.
26. Festinger, [1957] 2017.
27. Anderson, [1974] 1977-1978, 2 : 247.
28. Anderson, [1974] 1977-1978, 2 : 247-248 (c'est l'auteur qui souligne).
29. Anderson, [1974] 1977-1978, 2 : 249.

30. Elvin, 1973 : 69.
31. Elvin, 1973 : 69.
32. Elvin, 1973 : 284.
33. Elvin, 1973 : 286.
34. Childe, [1951] 1956.
35. Anderson, [1974] 1977-1978, 2 : 253.
36. Anderson, [1974] 1977-1978, 2 : 254.
37. Toynbee, 1954 : 84.
38. Anderson, [1974] 1977-1978, 2 : 243. Voir également Veblen, [1899] 1978, pour une mise à l'équivalence de l'Europe « féodale » et du Japon ; les deux espaces disposaient d'une « classe de loisir ».
39. Anderson, [1974] 1977-1978, 2 : 241-242.
40. Anderson, [1974] 1977-1978, 2 : 242.
41. Blacker, 1964.
42. Kraemer, 1986.
43. Emsley, 2006 : 14-16.
44. Ainsi que le remarque Toynbee, le christianisme trahissait les principes juifs de l'aniconisme et du monothéisme (1954 : 86).
45. Coulange, 2006 : 71.
46. Zafrani, 1996 : 319.
47. Thapar, 2002 : 3.
48. Thapar, 2002 : 3.
49. Thapar, 2002 : 4.
50. Goitein, 1967 : 101.
51. Frantz-Murphy, 1981 : 280.
52. Goitein, 1967.
53. Basham, 1967 : 218.
54. Schmandt-Besserat, 1996.
55. Voir Goody, [1986] 2018, pour cet usage de l'écriture arabe.
56. Rodinson, [1966] 2014.
57. Nicholas, 1996.
58. Herrenschmidt, 2007.
59. Goody, [1986] 2018.
60. Voir Toynbee, 1954 : 59.
61. Thapar, 2002 : xxvii.
62. Bolgar, 1954 : 302.
63. Bolgar, 1954 : 280.

Notes

1. Goody et Gandah, 2002 : 139.
2. Goody et Gandah, 1980 : 46.
3. Goody et Gandah, 2002 : 5 et 101.
4. Goody, 1972.
5. Goody et Gandah, 1980.